

٤٠
عامًا في خدمة الثقافة
الفيصل
Alfaisal
العددان ٤٩١ - ٤٩٢ ذو الحجة ١٤٣٨هـ - محرم ١٤٣٩هـ سبتمبر - أكتوبر ٢٠١٧م
الصراع العربي حول العلمانية
بين
الدولة
والدين
عشيقة ماياكوفسكي عميلة سرية
جلال أمين: الغرب لم يعد يحتاج الاستشراق والعرب «استغربوا»
هل كان بورخيس يُعيد كتابة فرويد؟
«مجامع العربية» مبانٍ مهجورة وسط المدن



مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies
KFCRIS
kfcris_sa
KFCRISKSA
@kfcris_sa
kfcris@kfcris.com
www.kfcris.com
البحوث والدراسات
المحاضرات والندوات
المكتبة
المتاحف
التدريب
الكتب والإصدارات
الشؤون الثقافية
ص ب : ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣ المملكة العربية السعودية هاتف : ٤٦٥٢٢٥٥ ١١ ٠٠٩٦٦ فاكس : ٤٦٥٩٩٩٣ ١١ ٠٠٩٦٦
P.O. Box 51049 Riyadh 11543 Kingdom of Saudi Arabia Tel: 00966 11 4652255 Fax: 00966 11 4659993

تجول في موقع «الفيصل»

مقالات لنخبة من أهم الكتاب

ملفات وتحقيقات وقضايا عن الراهن الثقافي والسياسي

مع إطلالة على الإبداع في مختلف الفنون



editorial@alfaisalmag.com

alfaisalmag.com

ص ب ٣ الرياض ١١٤١١ المملكة العربية السعودية هاتف: ٤٦٥٣٠٢٧ ١١ ٩٦٦+ فاكس: ٤٦٤٧٨٥١ ١١ ٩٦٦+

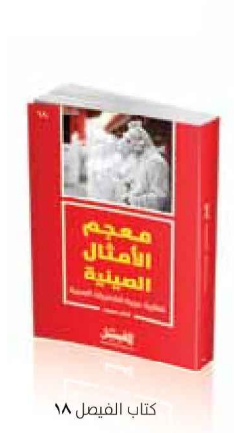
الفيصل
Alfaisal

أسسها عام ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م
الأمير خالد الفيصل

يصدرها



العددان ٤٩١-٤٩٢


كتاب الفيصل ١٨

الملف

العلمانية والدين ١٤←٤١



ردمد
١١٤٠ - ٠٢٥٨
رقم الإيداع
مكتبة الملك فهد الوطنية ١٤/٠٥٤٢

رئيس مجلس الإدارة
الأمير تركي الفيصل

الناشر
دار الفيصل الثقافية

رئيس التحرير
ماجد الحجيلان
editorinchief@alfaisalmag.com



www.alfaisalmag.com

مدير التحرير
أحمد زين

الإخراج
ينال إسحق

التنفيذ
رياض دفدوف
مبارك علي

الموقع الإلكتروني
معتز عبدالماجد

التدقيق والمراجعة اللغوية
عبدالله الدوسري
محمد نصير سيد

الاشتراكات والتوزيع
جعفر عبدالرحمن
(+٩٦٦)١١٤٦٥٢٢٥٥- تحويلة: ٦٦٤٠
subscriptions@alfaisalmag.com

مراسلات التحرير
editorial@alfaisalmag.com

مراسلات الإدارة
ص.ب (٣) الرياض ١١٤١١
المملكة العربية السعودية
هاتف المجلة: ١١٤٦٥٣٠٢٧ (٩٦٦+)
فاكس: ١١٤٦٤٧٨٥١ (٩٦٦+)
contact@alfaisalmag.com

الإعلانات
هاتف: ١١٤٦٤٧٨٥١ (٩٦٦+)
advertising@alfaisalmag.com



نصوص

في هذا العدد

الاشتراك السنوي: ١٠٠ ريال سعودي للأفراد، ٢٥٠ ريالًا سعوديًا للمؤسسات، أو ما يعادلهما بالدولار الأميركي خارج المملكة العربية السعودية.

السعر الإفرادي: السعودية ١٠ ريالات، الإمارات ١٠ دراهم، قطر ١٠ ريالات، البحرين دينار واحد، الأردن ديناران ، مصر ١٠ جنيهات، المغرب ١٠ دراهم، لبنان ٥٠٠٠ ليرة.

الموزعون: مصر، مؤسسة توزيع الأهرام، القاهرة شارع اجلاء، هاتف: ٢٧٧٠٣١٩٥، فاكس: ٢٧٧٠٤٢٩٣، قطر، دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع ص.ب ٣٤٨٨، هاتف ٤٤٥٥٧٨١٠، فاكس: ٤٤٥٥٧٨١٩، الأردن، شركة وكالة التوزيع الأردنية، ص.ب ٣٣٧١، هاتف: ٦٥٣٥٨٨٥٥، فاكس: ٦٥٣٣٧٧٣٣، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي المتحدة للطباعة والنشر والتوزيع ، ص.ب ٣٩٩٥٥، هاتف: ٢٥٠١٠٩٦٧، المغرب، الشركة الشريفية لتوزيع الصحف، ص.ب ١٣٦٨٣، هاتف: ٢٤٠٠٢٢٣، فاكس: ٢٢٤٦٢٤٩، لبنان، بيروت، شركة شرق الأوسط لتوزيع المطبوعات، ص .ب ٦٤٠٠-١١، هاتف: ٠٠٩٦١١٦٩٧٣١٠، فاكس: ٠٠٩٦١١١٦٩٧٣٢٠

التوزيع داخل المملكة
الشركة الوطنية الموحدة للتوزيع
هاتف: ٤٨٧١٤١٤ (٠١١) فاكس: ٤٦٠[illegible] (٠١١)



السرحان: مبادرة السلام العربية هي الحل في الصراع مع إسرائيل



سعود السرحان (الثاني من اليمين) في الجلسة النقاشية

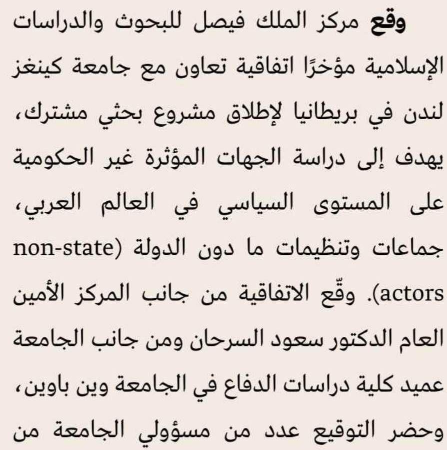
أكد الدكتور سعود السرحان الأمين العام لمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية أن الصراع العربي- الإسرائيلي يعد من أهم المشكلات الرئيسة التي تواجهها منطقة الشرق الأوسط، مشيرًا إلى أنه لن يكون هناك سلام كامل في المنطقة من دون التوصل لحل شامل لهذا الصراع يتمثل في مبادرة السلام العربية في الشرق الأوسط التي طُرحت عام ٢٠٠٢م في القمة العربية في بيروت، ونالت تأييدًا عربيًّا، وتهدف إلى إنشاء دولة فلسطينية ذات سيادة على الأراضي الفلسطينية ومعترف بها دوليًّا على حدود ١٩٦٧م، وعودة اللاجئين والانسحاب من هضبة الجولان المحتلة، مقابل اعتراف وتطبيع العلاقات بين الدول العربية وإسرائيل.

وتطرق السرحان، خلال مشاركته في جلسة نقاشية حول صنع السلام في الشرق الأوسط ضمن فعاليات الدورة السادسة من منتدى السلام العالمي التي نظمتها أواخر يونيو الماضي جامعة تسينغهوا الصينية ومعهد الشعب الصيني للشؤون الخارجية، إلى مشكلات رئيسة مهمة تواجهها منطقة الشرق الأوسط، يتمثل أُولَاها في الصراع العربي- الإسرائيلي، مشددًا على أن الوقت قد حان لإيجاد حل لهذه المشكلة التي طال أمَدها. ولفت السرحان إلى مرور نحو ١٥ عامًا على طرح هذه المبادرة الشاملة والعادلة من دون تلقِّي أي رد عليها من إسرائيل، سواء بالقبول أو الرفض، محمِّلًا المجتمع الدولي مسؤولية ممارسة مزيد من الضغوط على إسرائيل لحملها على الجلوس إلى الطاولة لمناقشة المبادرة؛ لأنها تمثل أفضل سبيل إلى حل هذا الصراع الطويل. وأضاف السرحان في الحلقة التي انطلقت بعنوان: «مواجهة تحديات الأمن العالمي: تكاتف الجهود، تحمل المسؤولية، تحقيق الإصلاح»، أن المشكلة الثانية التي تواجهها منطقة الشرق الأوسط تتمثل في ضعف الدولة القومية وفي الوقت نفسه وجود كثير من اللاعبين الذين يقومون بأداء أدوار مختلفة يفترض من الدولة القومية القيام بها، وهم أطراف مختلفة مثل الحوثيين في اليمن، والميليشيات في العراق، مشيرًا إلى أن هؤلاء اللاعبين يملكون جناحًا عسكريًّا وأحزابًا سياسية في البرلمان، ولهذا فإنه من الأهمية بمكان تدعيم دور الدول القومية في المنطقة وتقويته؛ لأن ذلك من شأنه وقف كثير من الصراعات الحاصلة الآن. وضمت الجلسة النقاشية السيد وو سي كه المبعوث الصيني الخاص السابق لمنطقة الشرق الأوسط ونائب رئيس جمعية الصداقة الصينية العربية، وباسكال بونيفاس مدير المعهد الفرنسي للعلاقات الدولية والإستراتيجية، وكورتونوف أندري مدير عام المجلس الروسي للشؤون الدولية.

اتفاقية تعاون مع جامعة كينغز لندن



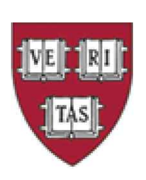




وقع مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية مؤخرًا اتفاقية تعاون مع جامعة كينغز لندن في بريطانيا لإطلاق مشروع بحثي مشترك، يهدف إلى دراسة الجهات المؤثرة غير الحكومية على المستوى السياسي في العالم العربي، جماعات وتنظيمات ما دون الدولة (non-state actors). وقّع الاتفاقية من جانب المركز الأمين العام الدكتور سعود السرحان ومن جانب الجامعة عميد كلية دراسات الدفاع في الجامعة وين باوين، وحضر التوقيع عدد من مسؤولي الجامعة من بينهم الدكتور بيتر نيومان مدير المعهد الدولي لدراسات التطرف ونائب مدير المعهد الدكتور شيراز ماهر. وتضمنت الاتفاقية قيام الجانبين بعمل بحوث ودراسات مشتركة تركز على القضايا السياسية في منطقة الشرق الأوسط والعالم العربي، إضافة إلى إقامة عدد من الأنشطة الفكرية مثل الندوات وورش العمل، وكذلك تبادل الخبرات والباحثين بين الجهتين. وتأتي هذه الاتفاقية ضمن جهود المركز في التعاون مع مؤسسات البحث العلمي المرموقة في مختلف دول العالم؛ إذ إن للمركز دورًا مهمًّا في تحليل قضايا الفكر السياسي والتطرف، فهو ينجز البحوث والدراسات والتقارير والتحليلات المتخصصة التي تسهم في زيادة الوعي والفكر المجتمعي بمثل هذه القضايا.

منحة بحثية من جامعة هارفارد





حصل المركز مؤخرًا على منحة بحثية من جامعة هارفارد، مقدمة من كلية جون كينيدي الحكومية، عبارة عن تمويل مشروع بحثي في مجال الاقتصاد بقيادة الباحث الرئيس في مجال الاقتصاد السياسي في وحدة البحوث بالمركز الدكتور فهد الشريف. وقد اختير مقترح البحث الأساسي بعنوان: «تنمية المهارات وخلق فرص للعمل في المملكة العربية السعودية: تقييم برنامج خادم الحرمين الشريفين للابتعاث الخارجي في ضوء برنامج التحول الوطني السعودي»، من بين عشرات العناوين المقدمة من الجامعات ومراكز البحوث حول العالم. وتأتي المنحة البحثية ضمن برنامج «أدلة تصميم السياسات» في جامعة هارفارد، الذي يهدف إلى تصميم السياسات التي تساعد الحكومات على الاستفادة من الموارد المتاحة، وتنمية سوق العمل، وتحديد المشاكل، وبناء السياسات الفعّالة القائمة على الأدلة.

وأعربت لجنة المراجعة في جامعة هارفارد عن إعجابها بمقترح البحث المقدم من المركز، ولا سيما أهميته المتعلقة بالسياسة العامة، وإمكانية إيجاد رؤى ذات أهمية بشأن آثار البرامج الدراسية في الخارج على نتائج سوق العمل. وذكر الدكتور فهد الشريف أن البحث سوف يقدم تحليلًا لمخرجات برنامج الابتعاث وتقييمًا لسياسات سوق العمل، من أجل بناء سياسات فاعلة تساهم في الاستفادة من البرامج الدراسية وتنويع الاقتصاد والحدّ من آثار البرامج غير الفاعلة.

المركز يحذر من استخدام العملات الإلكترونية في تمويل الإرهاب

حذرت دراسة جديدة من خطورة استخدام العملة الإلكترونية «بيتكوين»، في ظل لجوء التنظيمات المتطرفة إلى استخدامها، إضافة إلى جماعات الجريمة المنظمة، وعمليات غسيل الأموال، مبينة أن التنظيمات الإرهابية توظف الـ«بيتكوين» لديها، وتستخدمها في التمويلات المحظورة، وشراء الأسلحة والمعدات، في حين هناك جهود دولية كبيرة لتجفيف منابع الإرهاب.

وكشفت الدراسة التي نشرها المركز حول عملة «بيتكوين»، ودورها في تمويل الحركات الإرهابية للباحث حسن محمد، أن هناك توجهًا من التنظيمات المتطرفة نحو توظيف تلك العملات والاستفادة من ميزاتها المتنوعة والكبيرة؛ إذ تلجأ إلى «بيتكوين» في حال عدم كفاية الموارد التقليدية كوسيلة للتمويل والتخفي عن أعين السلطات، وأيضًا مع التقدم التكنولوجي للجماعات الإرهابية، وكذلك استمرار عدم خضوع الـ«بيتكوين» لسلطة مركزية أو أي قيود.

وأوضحت الدراسة التي صدرت ضمن دورية (تعليقات) التي يصدرها المركز، أن التمويل يمثل أحد الأعمدة الرئيسة في بناء وهيكلة الجماعات والتنظيمات المتطرفة، وأنه قد ظهرت عملات إلكترونية افتراضية لا يوجد لها رصيد فيزيائي أو وجود مادي ملموس، وانتشرت بين مختلف دول العالم، وقبلت بها شركات كبرى وسيلةً للدفع والشراء، واتسع نطاق الاستخدام والانتشار السريع لعملات افتراضية، وظهرت مؤشرات مهمة على استخدام الجماعات الإرهابية تلك العملات، وخطورة التوظيف السيئ للـ«بيتكوين» بوصفها أبرز العملات الافتراضية وأكثرها انتشارًا.

وبيَّنت الدراسة أن الـ«بيتكوين» عملة إلكترونية بشكل كامل تُتداول عبر الإنترنت فقط، ولا تخضع لهيئة تنظيمية مركزية أو جهة إصدار، ولا تخضع لرقابة، ولا يمكن تعقبها، وهي سريعة التداول، ويمكن الحصول عليها عبر شبكة الإنترنت باستخدام برامج مجانية تجري عمليات حسابية معقدة وموثقة، وإصدارها عبر عملية تعدين الـ«بيتكوين»، ويحتاج المستخدم فيها إلى حل مجموعة من الخطوات الرياضية والمتسلسلة «الخوارزمات» باستخدام أسماء مستعارة. ولا يمكن أن تصل القيمة الكلية لعملات الـ«بيتكوين» التي طرحت للتداول لأول مرة عام ٢٠٠٩م بهدف تغيير الاقتصاد العالمي، والموجودة في السوق لأكثر من ٢١ مليون بيتكوين، وجرى إنتاج ١٤ مليون



وحدة منها حتى الآن، ومن المنتظر الوصول للإصدار الكامل عام ٢٠٢٥ إلى ٢٠٣٠م؛ إذ يُنتَج ٢٥ عملة «بيتكوين» حول العالم كل ١٠ دقائق، تتقلص هذه الكمية إلى النصف كل أربع سنوات، فيما سيجري إنتاج آخر «بيتكوين» عام ٢١٤٠م.

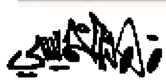
وأشارت الدراسة إلى أن من أهم مميزات الـ«بيتكوين» التي تعد إحدى صور العملات الافتراضية الناجحة في المعاملات المالية حول العالم، سهولة إخفاء المستخدمين، واتساع النطاق، والسرعة الفائقة في نقل الأموال، والتحكم وحماية الهوية والأموال، وانخفاض تكلفة الاستخدام وسهولته مع صعوبة التعقب، والتحصين الأمني. وتعد ألمانيا الدولة الوحيدة التي اعترفت رسميًّا بالـ«بيتكوين» نوعًا من النقود الإلكترونية، وعربيًّا تُستَخدم الـ«بيتكوين» بشكل طفيف، فيما تدرس بعض البنوك العالمية استخدامها.

وتبرز أهمية الدراسة في كونها تطرقت إلى مجال خفي في تمويل العنف وجماعاته المتعددة، وتناولت مدى إمكانية توظيف جماعات العنف لهذه العملات، ووضعت التوصيات لمواجهة تلك الظاهرة، والحد من آثارها السلبية، ودعت لضرورة إيجاد عدد من الضوابط التي تحافظ على الميزات النسبية للعملات الافتراضية، وتضمن قدرًا من الأمن والسلامة، إضافة إلى تحديد هويات المتعاملين والمتداولين لتلك العملة.

وتقتصر الدراسة على الجماعات والتنظيمات التي تنتهج العنف؛ مثل: القاعدة، وتنظيم داعش، والفرق والجماعات التابعة لهما والمنضوية تحت لوائهما، وتُلقي الضوء على مدى إدراك تلك التنظيمات أو بعضها لأهمية العملات الافتراضية الجديدة عامة، وعملة «بيتكوين» خاصة.


أجندة
سياسية


أجندة
إسلامية



«الفيصل.. شاهد وشهيد»
يشهد محطة جديدة في كازاخستان

محطة ثانية شهدها معرض «الفيصل.. شاهد وشهيد» في كازاخستان؛ إذ انتقل المعرض من أستانا إلى آلماتي بعد أن لقي إقبالًا واسعًا على محتوياته من الجمهور هناك. ودشّن المعرض في محطته الثانية بالمتحف المركزي الحكومي بحضور رئيس مجلس إدارة المركز الأمير تركي الفيصل ووزير الثقافة والرياضة في كازاخستان أريستانبك محمد أولي، إضافة إلى السفير السعودي في كازاخستان الدكتور ظاهر العنزي وأرمان كيريكباييف أورازبايفتش نائب حاكم مدينة آلماتي، وعالم جان وكيل إدارة الثقافة بحاكمية آلماتي، ولفيف من المسؤولين والأكاديميين والمثقفين في كازاخستان.





وقدم الأمير تركي الفيصل الشكر لدولة كازاخستان وحكومتها على استضافة معرض الفيصل، كما شكر سفارة كازاخستان في الرياض على اهتمامها باستضافة المعرض ومتابعة ترتيباته، وكذلك سكرتيرة دولة كازاخستان ووزير الثقافة والرياضة على رعايته المعرض وتشريفه حفل الافتتاح، ووجّه الفيصل أيضًا الشكر والتقدير للشعب الكازاخي على حفاوة الاستقبال والاهتمام بزيارة المعرض، مثمّنًا العلاقة الأخوية التي تجمع فخامة الرئيس الكازاخي نور سلطان نزارباييف وملوك المملكة وقياداتها السياسية ورؤيتهم المشتركة نحو تطلعهم للمستقبل وللتطور. وعدّ الفيصل بداية انطلاق معرض «الفيصل.. شاهد وشهيد» في أولى محطاته خارج المملكة من أستانا بمنزلة تقدير لما يجمع بين الشعب الكازاخي والشعب السعودي ليس فقط على المستوى الدبلوماسي أو التجاري إنما للروابط التاريخية والثقافية التي تجمع الشعبين، موضحًا أن استمرار إقامة المعرض ونقله إلى مدينة آلماتي دليل على نجاح المعرض بالعاصمة وتفاعل الشعب الكازاخي معه بصورة كبيرة. وتستمر فعاليات المعرض الذي ينظمه المركز على مدار شهر، وهو يرصد جوانب وصورًا مختلفة من حياة الملك فيصل وقصة كفاحه ومواقفه في سبيل نهضة بلاده.

وتأتي إقامة هذا المعرض ونقله إلى مدينة آلماتي الكازاخية بعد الإقبال الكبير عليه في المتحف الوطني بمدينة أستانا العاصمة، وبناء على طلب من وزارة الثقافة والرياضة بكازاخستان؛ إذ كان المعرض بأستانا أول معرض عربي يقام في كازاخستان، وأيضًا في بلدان رابطة الدول المستقلة عن الاتحاد السوفييتي سابقًا.

المركز يشارك في مؤتمر الجمعية الوطنية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط في جامعة أدنبرة

شارك المركز في المؤتمر السنوي الذي تعقده الجمعية الوطنية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط (BRISMES)، في جامعة أدنبرة، أسكوتلندا، وجاء المؤتمر هذا العام تحت عنوان: «الحركة والهجرة في الشرق الأوسط: الناس والأفكار في تغير مستمر».

BRISMES Annual Conference 2017
5 - 7 July | University of Edinburgh
MOVEMENT & MIGRATION
IN THE MIDDLE EAST
PEOPLE AND IDEAS IN FLUX
www.brismes.ac.uk/conference

وحظيت مشاركة المركز بحلقة نقاش كاملة بعنوان: «الهجرة في الشرق الأوسط: وجهات نظر من المملكة العربية السعودية»، تحدث فيها وأدارها باحثون من المركز، وهم: الباحث في مجال العلاقات الدولية الدكتور جوزيف كشيشيان، والباحث في الاقتصاد السياسي الدكتور فهد الشريف، والباحثان في الفكر السياسي المعاصر فيصل أبو الحسن، وسمية فطاني.

حيث تحدث الدكتور جوزيف كشيشيان عن اللاجئين السوريين في السعودية، مشيرًا إلى أن المملكة استقبلت مليوني سوري ونصف المليون تقريبًا منذ مطلع عام ٢٠١١م، من دون وصف أي منهم «باللاجئين». وقامت الرياض بتحويلهم إلى «مقيمين قانونيين»، وهو وضع يسمح لهم بالتحرك في السعودية أو السفر إلى وجهات أخرى كما يرغبون، حيث تتوافر لهم الرعاية الطبية والتعليم المجانيان، وأكد كشيشيان أن استقبال اللاجئين السوريين في السعودية جعل من اللجوء اندماجًا وتكاملًا بدلًا من الاحتجاز والعزلة.

في حين قدم الدكتور فهد الشريف ورقة عمل عن المهاجرين الأفارقة، وهي دراسة حالة لتِسع جاليات هاجرت من بلدان إفريقية مختلفة، إذ قدم الباحث تحليلًا للمهاجرين والمجتمعات التي يعيشون فيها، وأسباب هجرتهم وحياتهم.

وتستكشف ورقة فيصل أبو الحسن الهجرة من فرنسا إلى السعودية، مع التركيز على فهم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية. وتقدم تحليلًا لعدد من المواقع التي تقدم المساعدة والتشجيع للمسلمين الفرنسيين من الرجال والنساء بخصوص الهجرة إلى السعودية، إضافة إلى مقابلة بعض هؤلاء المهاجرين، ومحاولة فهم طبيعة هذا النوع من الهجرة.

وتأتي هذه المشاركة للباحثين ضمن جهود المركز في التعاون مع المؤسسات العلمية والأكاديمية في مختلف دول العالم، وتأكيدًا للجهود الأكاديمية التي يبذلها المركز في مختلف المجالات البحثية.

وتأسست الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط في عام ١٩٧٣م؛ لتشجيع دراسات الشرق الأوسط بالمملكة المتحدة وتعزيزها ودعمها. وهي منبر يجمع المعلمين والباحثين والطلبة والدبلوماسيين والصحافيين وغيرهم ممن يتعاملون مهنيًّا مع الشرق الأوسط، والعضوية مفتوحة للجميع من جميع البلدان، وتعقد الجمعية مؤتمرًا سنويًّا في المجال المعرفي حول دراسات الشرق الأوسط، وتستضيفه بدورها إحدى الجامعات البريطانية التي تضم قسمًا لدراسات الشرق الأوسط، وتصدر الجمعية عددًا من المنشورات الأكاديمية البحثية أهمها المجلة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط.



ماجد الحجيلان
رئيس التحرير

السياسة بين الخاصة والعامة

ينسب إلى الإيرلندي الساخر برنارد شو قوله: «أي رجل لا يكون شيوعيًّا في العشرين فهو أحمق، فإن استمر شيوعيًّا بعد الثلاثين فهو أكثر حمقًا» وتعود هذه المقولة الشهيرة إلى النصف الأول من القرن العشرين حين سرت الأفكار الشيوعية في أوربا مسرى الهشيم، وهي أيضًا لا تبتعد من انشغالات شو نفسه أيام شبابه، وهو الذي عاش عمرًا مديدًا حتى تجاوز التسعين، ما أتاح له فرصة التأمل في الأفكار وطبائع البشر والعقائد السياسية ومآلاتها، إنها فرصة لا تتاح لكثير من المفكرين والفلاسفة، فحين تقرأ في سِيَر عظماء التاريخ تفاجأ بأن بعضهم لم يعمّر أكثر من أربعين عامًا، ولك أن تتأمل ماذا كان سيقول لو امتدّ به العمر عقدين أو ثلاثة؟

وماذا لو أننا مرّرنا هذه المقولة على أيامنا هذه لنفحص الأفكار السياسية السائدة في عالمنا العربي والإسلامي؟ سنجد أن عقائد الإسلام السياسي بصيغها المختلفة من المغرب العربي إلى أفغانستان هي الأكثر رواجًا وشعبية، وليس أدلّ على ذلك من مآلات ما عرفناه بالربيع العربي، سواء عبر صناديق الانتخاب أو عبر صراع الجماعات المتناحرة والخطاب الديني السائد في النزاعات العربية. هكذا نكتشف لو قُدّر لنا أن نراجع المشهد بعد عقود أن أفكارًا محددة أتيح لها لظروف تاريخية ما أن تتسيّد المشهد، وتبدو كأنها الخيار الناجز الوحيد أمام الجماهير وعامة الناس، وأن الخروج عليها والتفكير خارجها يبدو خيانة وانتحارًا صريحًا. وعليه، فلك أن تتساءل مجددًا: ترى ما الأفكار التي هي في طريقها للاضمحلال، وتلك التي ستنتعش في العقد القادم والعقود القريبة التي تليه؟ وما الضريبة التي دُفعت في الماضي وستدفع في المستقبل بسبب الاحتراب على أفكار سياسية آلت للسقوط والتلاشي؟ إن المتأمل في سِيَر جيل كامل من المثقفين العرب الذين ناضلوا من أجل الشيوعية في الخمسينيات وما بعدها حتى أنهكت السجون أعمارهم، وبدّدتهم المنافي في أطراف الأرض، ثم أعلنوا تحوّلاتهم الجذرية؛ سيجد فيها درسًا يستحق التعلم.

والفرق الذي لا تخطئه العين بين تلك الأزمان وما نعيشه اليوم، هو في توسّع الاشتغال بالسياسة وشؤونها ليضاهي فيها بسطاء الناس خاصتهم، والانتشار المذهل للعقائد السياسية بين جميع طبقات المجتمع العربي. فبعد أن كان الهوى السياسي والتحزّب مقتصرًا على رجال السلطة والمثقفين والمتعلمين؛ صار اليوم لكل فرد مهما تواضعت معرفته رأيه السياسي وجماعته المفضلة، وصار لدى الجميع الاستعداد للقتال والموت من أجل فكرة قد لا يعي معتنقها بالضرورة خلفياتها وعواقبها.

وبفضل من الثورة الاتصالية لا شك صار لدينا مجتمعات مسيّسة بالكامل، وعبر وسائل الإعلام التقليدية والجديدة أصبح لكل فرد منصته التي يعبر فيها عن رأيه بلغته وإمكاناته المعرفية، وهو ما أنتج مستوى غير مسبوق من الشقاق والتناحر والكراهية والأحقاد الدينية والطائفية والسياسية والاجتماعية، وإذا أضفت لدور التقنيات الجديدة عوامل أخرى تعانيها المنطقة مثل: الغزو، والاحتلال، والاضطهاد، والحروب الأهلية الصغيرة والكبيرة، والإرهاب، والانهيار الاقتصادي، وتفكك الدولة؛ أضحى لكل فرد حقه الطبيعي في التعبير عن يومياته وانشغالاته، ورواية

الأحداث وفق شهادته.

وتعتمل كل هذه العناصر سيكولوجيًّا لتنتج غليانًا مستمرًّا قابلًا للتمدّد والانفجار في أي لحظة، سواء كان باعث الانفجار حدثًا ما، أو مجرد حوار إعلامي أو خاص، ويعيش الواحد منا أبرز مظاهر هذا التسييس الشامل في مجتمعه القريب، سيراها عبر خلافات في المستوى العائلي، وجدالات في محيط الأصدقاء، ونزاعات في بيئة العمل، وسيراها بوضوح في وسائل الإعلام المموّلة وعبر التدوينات الإلكترونية المختلفة. صحيح أن الأيديولوجيا السياسية كانت دومًا مبعث تباين وخلاف، لكنها لم تكن أكثر انتشارًا والتزامًا منها اليوم لدى شرائح لم تكن مهجوسة بما وراء مصدر الرزق وسبل المعاش اليومي.

إن هذه الهواجس حول التسيُّس الشامل تحيلنا إلى مبحث فلسفي قديم قِدم التاريخ، يتعلق بمعنى الخاصة والعامة، ومن يحق له الاشتغال بالسياسة أو الامتناع عنها، وغنيّ عن القول أن الديمقراطية الغربية السائدة اليوم أعطت جوابها مبكرًا، ومنحت كل فرد حقه في التعبير والتصويت والترشح والاشتغال بكل ما هو عام وخاص، وأن هذه الديمقراطية المباشرة تُرجمت بشكل مثير للذهول عبر ثورة الاتصال، وأنها استخلصت العِبر من انهيار الأنظمة الشمولية والدكتاتورية التي قمعت الأفراد وحقوقهم بما فيها حق التعبير وحق العمل السياسي؛ غير أن المشكلة الفلسفية القديمة حول اشتغال «العامة» بشأن «الخاصة» لا تلبث أن تظهر بين حين وآخر في خطابات السياسيين والمثقفين على حد سواء، وبرزت غربيًّا كردّ فعل على صعود الشعبوية، ووصول متطرفين يمينيين إلى الفوز بالانتخابات على قاعدةٍ ممن يراهم الخاصةُ عامةً، وهي برزت عربيًّا في دعوات سياسية لتقنين من يحق لهم الانتخاب في بعض الدول العربية خشية صعود الدعاة والشيوخ وزعماء الحركات الإسلامية.

ويعثر الباحث على بدايات هذا التمييز النوعي بين الخاصة والعامة في المدينة اليونانية القديمة لدى أرسطو، ثم تتجدد بمكيافيلي في كتابه (الأمير) وصولًا إلى غوستاف لوبون في (سيكولوجية الجماهير)، ومن المفروغ منه أن أوصاف العامة تباينت من تسمية طبقات العبيد والرعاع وغير النبلاء والدهماء والجموع والجمهور والشعب.. وكلها تؤدي إلى معنى قريب من فكرة «العامة» المعروف عربيًّا وغايته الدلالية التي كثيرًا

> **هكذا** نكتشف لو قُدّر لنا أن نراجع المشهد بعد عقود أن أفكارًا محددة أتيح لها لظروف تاريخية ما أن تتسيّد المشهد، وتبدو كأنها الخيار الناجز الوحيد أمام الجماهير وعامة الناس، وأن الخروج عليها والتفكير خارجها يبدو خيانة وانتحارًا صريحًا.

ما تعلقت بالتحقير والازدراء.

ومن الجدير بالانتباه أن مفهوم «العامة» و«الجماهير» يكاد يكون نادرًا في النصوص العربية الإسلامية المبكرة، حيث يؤكد الدكتور معجب العدواني في دراسته الثمينة (مفهوم العامة في الحضارة العربية الإسلامية) أن هاتين المفردتين طارئتان على الثقافة العربية، على أنك تجد في عصور إسلامية لاحقة على يدي الجاحظ وسواه من أدباء ومؤرخين استخدامًا واسعًا لمفردة العامة في معرض التجهيل والذمّ والتهميش، ولا يبتعد ابن خلدون في مقدمته من هذا التوجه حين يخصّ الحكم والأمر والسياسة بمن أسماهم ذوي العصبية.

ومهما يكن الأمر؛ فإننا أمام حقيقة جديدة يختلط فيها الثقافي والاجتماعي بالسياسي، ويتساوى فيها الجاهل مع المتعلم، فلكل منهما صوت ولكل منهما حق ولكل منهما رأي، ولم يعد خيارًا متاحًا أمام النخب أن تنفرد بتحديد توجّهات الناس عامتهم وخاصتهم، وصار من المنبوذ ثقافيًّا أن تعيّن طبقات نبلاء لها دم أزرق، وطبقات سُفلى من العامة المهمشين، ولا يجيء هذا الامتناع والنبذ تحفظًا ونفاقًا، ولا بسبب ثورة المهمشين على الإقطاعيين؛ بل لأن التجارب أكدت أن البشر سواسية، وأن تمايزهم مرتبط بمهاراتهم الفردية، فأستاذ جامعي تعطيه صوتك سيخيّب ظنك، وبائع خضار ازدريته قد يغير كل قناعاتك عن النخبة، ولا يبقى أمام المنشغل بأمر العامة والخاصة إلا الرهان على ما قرّره مفكرو السياسة الحديثة من أن الديمقراطية متجددة، وأن الحرية سرعان ما تصلح أخطاءها وتنبعث في فجر جديد.

الصراع العربي حول العلمانية

بين الدولة والدين

تبرز في النقاشات حول الدولة العربية مفردتا «العلمانية والدين» وبقدر ما تمثلان إحدى الثنائيات التي طبعت المشهد الفكري والفكري السياسي عقودًا طويلة، ظل دور الدين في الدولة قضية جوهرية لم تحسم، ولعل من أسباب الارتباك والضبابية في السجالات الدينية والسياسية أنها سريعًا ما تنزلق لسوء فهم يتحول إلى حملة تشويه غير مسبوقة، لكن القضية لا تلبث أن تتعاظم ويزداد الاهتمام بها والدفع بها إلى واجهة السجال عند كل منعطف أو مأزق تاريخي يعيشه العرب.

لم تعد العلمانية طرفًا في ثنائية فكرية مكانها الكتب والأبحاث وقاعات الندوات، إنما صار يقدمها عدد كبير من المفكرين بوصفها علاجًا لأزمات الدولة العربية، وحاجة مجتمعية باتت ملحّة أكثر من أي وقت مضى، إذا ما رام العرب العيش في كنف دولة مدنية بعيدًا من الاحتراب الطائفي والعنف المذهبي والعنصرية الاجتماعية، على خلفية التنوع الإثني والديني الهائل في المنطقة العربية.

واللافت أن من المفكرين والباحثين من يرى

وجود أساسات للعلمانية في الإسلام والتراث القديم، ويؤكد أن هناك «علمانيات» وليست «علمانية» واحدة، وأنه يمكن الأخذ بإحداها وتكييفها مع احتياجات العربي المسلم، وذلك على النقيض من رؤية مقابلة، لها جمهورها الواسع، ترى في العلمانية خطرًا وتغريبًا، وترى أن قسر المجتمع المتدين على أنظمة مدنية هو تضييع لهوية الأمة.

في اللحظة الراهنة التي يميزها الدم نرى انحسارًا لكل الأيديولوجيات في العالم العربي، في مقابل صعود الإسلام السياسي، وما يتبعه من تصاعد لدور الخطب والفتاوى في الحياة السياسية، وما يرافقه من أدوار عسكرية وثورية وانتخابية لأحزاب وميليشيات يعتمد معظمها على الخطاب الديني، فهل يستمر تديين السياسة والمجتمع في الحياة العربية؟ ما أضرار لعبة الدين والسياسة على مجتمعات مليئة بالطوائف والأقليات الدينية؟ هل أخفقت فعلًا كل العقائد السياسية أم أنها لم تختبر حقًّا؟ أين ذهبت العقائد السياسية المختلفة يمينًا ويسارًا قومية وليبرالية، وكيف اختفت تمامًا من الساحة لصالح الإسلاميين؟

هل الدين هو الحل لمجتمعات ثقافتها دينية؟ وكيف ينظر المفكرون إلى هذا الواقع الذي وصلت له الحياة السياسية والفكرية العربية بعد عقود من التجديد في المعسكرات الشرقية والغربية، والرهان على المدارس الفلسفية المستوردة؟

استفهامات كثيرة تطرحها «الفيصل» على نخبة من المفكرين والباحثين العرب، في ملف يتفاعل مع أكثر القضايا إلحاحًا في الراهن العربي.



العلمانية أسُسها في القرآن الكريم
وجذورها في التراث القديم



حسن حنفي مفكر مصري

انتقل إلينا هذا الموضوع «الدين والعلمانية» من الثقافة الغربية بعد انتشارها في الثقافة العربية وكمصدر ثانٍ للفكر الإسلامي المعاصر. فالموضوع غربي. نشأ في سياق الثقافة الغربية الحديثة، نشأة وتطورًا. فقد تسلطت الكنيسة على الفكر الغربي. واضطهدت المفكرين الأحرار منذ مارتن لوثر وحركة الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر حتى إسبينوزا وفولتير في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكان الدين كما تعرضه الكنيسة دينًا عقائديًّا. يصعب فهمه بالعقل الصريح الذي اعتمد عليه الغرب في بداية عصوره الحديثة منذ ديكارت في القرن السابع عشر.

فماذا يعنى التثليث والتجسد، وابن الله، وأم الإله؟ وهل يجوز صلب الأنبياء في التوراة والإنجيل؟ وماذا تعني الطقوس الكنسية السبعة من أول طقس العماد حتى طقس الزواج؟ ولماذا سلطة الكنيسة والمعبد وهما مؤسستان تاريخيتان من صنع البشر بحثا عن السلطة الدينية في مقابل السلطة السياسية، سلطة الأباطرة والملوك، وكلاهما يتسلط على رقاب الناس، ويتحكم في عقولهم، ويدخل في قلوبهم لتحديد من المؤمن ومن الكافر وكأنهما قد شقّا قلوب الناس؟ وهي معصومة من الخطأ. وهو الدين الغيبي الأسطوري، دين الخطيئة والخلاص، وحصار الإنسان العاقل الحر بين ذنب لم يرتكبه؛ خطيئة آدم، وخلاص لم يسع إليه، والإيمان بالمسيح أو بشعب الله المختار. فاليهود هم أبناء الله وأحباؤه، والعودة إلى أرض الميعاد.

حركة المفكرين الأحرار

فكان من الطبيعي أن تنشأ حركة المفكرين الأحرار في كل مكان في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وإيطاليا وإسبانيا وهولندا وأميركا دفاعًا عن العقل والبرهان وعن مركزية الإنسان في الكون. فنشأ الصراع بين الدين والعلمانية. وتعني العلمانية، الاتجاه نحو العالم Mundus وليس الاتجاه إلى خارج العالم في الغيبيات والأساطير والخرافات التي مثّلتها المسيحية واليهودية في العصور الوسطى الكنسية. هذا هو السياق التاريخي الغربي الذي نشأت فيه العلمانية في صراعها ضد الدين. ثم أسقط المتغربون، أنصار الثقافة الغربية، هذا السياق على التاريخ الإسلامي وقرؤوه من منظور السياق الغربي. فأخفقوا مرتين: الأولى، إخراج الموضوع من سياقه الغربي. والثانية، إسقاط السياق الغربي على السياق الإسلامي المختلف تمامًا عن السياق الغربي.

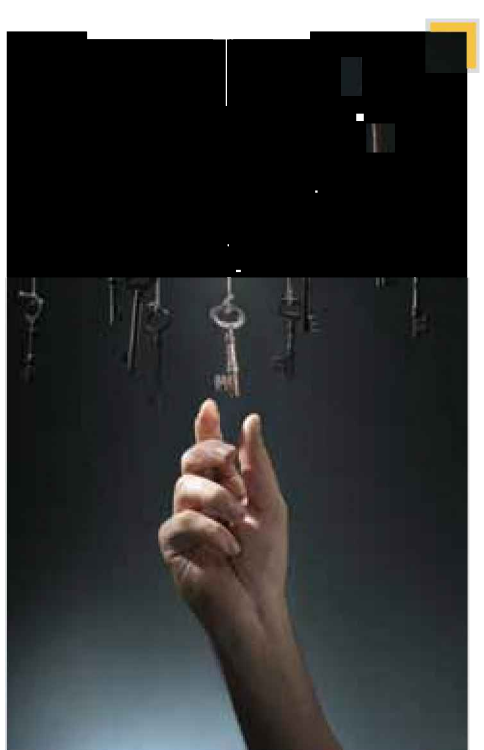
لما كان الإسلام آخر الأديان فقد احتوى كل القيم العلمانية فيه: العقل، والعلم، وحقوق الإنسان، وديمقراطية الحكم. المصلحة مصدر للتشريع طبقًا لمبدأ «لا ضرر ولا ضرار»، «وما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن». والكافر العادل خير عند الله من المسلم الظالم. والإنسان بعمله. هكذا نادى الفقهاء القدماء والمصلحون المحدثون

أما الإسلام فإنه منذ البداية وكما عبّر عن ذلك القرآن الكريم مرات عدة فإنه دين العقل الذي دافعت عنه العلمانية ضد الخرافة والجهل. وهو ما عبّر عنه القرآن صراحة في مئات من الآيات مثل: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. وهو ما ظهر في التراث الإسلامي وبخاصة عند المعتزلة وبعض الفقهاء في صيغة العقل أساس النقل. ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل. وهو ما ظهر أيضًا عند الفقهاء، وبخاصة عند ابن تيمية في «موافقة صريح المنقول لصريح المعقول»، ووضع مبادئ للمنطق الإسلامي الذي يعتمد على العقل والبرهان مثل «ما لا دليل عليه يجب نفيه». والدليل العقلي هو الذي يجعل الإيمان راسخًا في القلوب كما سأل الله تعالى إبراهيم عليه السلام: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾. بل إن الفلاسفة أطلقوا على الله اسم «العقل والعاقل والمعقول». والاجتهاد وهو المصدر الرابع من مصادر التشريع يقوم على العقل الذي يقوم باستنباط العِلّة من الأصل قبل أن يجدها في الفرع. والعقل هو مناط التكليف. فالمجنون لا يُكلف.

والإسلام دين العلم. يقوم على النظر والمشاهدة والتجربة؛ لذلك تتكرر آيات النظر في الأرض مثل: ﴿فَانْظُرُوا﴾، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ﴾. ولما طلب إبراهيم عليه السلام الدليل على قدرة الله أعطاه الله دليلًا تجريبيًّا وهو قطع الطير أربع قطع. ونثر كل قطعة في اتجاه ثم يأتينه ويعدن طيرًا بإذن الله. ولما أراد أن يعطي إبراهيم عليه السلام قومه دليلًا على أن الأصنام ليست آلهة قام بتكسيرها، وعلق الفأس في رقبة كبير الأصنام. ولما سأله قومه

﴿قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ. قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾. يعتمد الإسلام على النظر في ظواهر الطبيعة مثل: الشمس والقمر والنجوم والكواكب بل يُقسم بها. ولا يعتمد على المعجزات بمعنى خرق قوانين الطبيعة مثل قلب العصا ثعبانًا أو إنزال مائدة من السماء كما طلبت بنو إسرائيل من عيسى. فالمعجزة للإبهار والدهشة.

والإسلام دين العقل والتجربة ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾. ويعتمد المصدر الرابع في أصول الفقه على التعليل. وهو وجود العلة من الأصل في الفرع، ومعرفة علة الفرع بالتجربة. فالخمر مسكر في الأصل. ومعرفة هذا الشراب مسكر أم لا يتم بالتجربة. فإذا ثبتت علة السكر في الفرع أخذت حكم الأصل. وعندما ادعت امرأة أن رجلًا ضاجعها بدليل وجود منيه على ثوبها فركه علي بن أبي طالب رضي الله عنه بيديه واكتشف أنه زلال بيض. لذلك ازدهر العلم التجريبي في التراث القديم مثل: الطب والصيدلة والنبات والحيوان، والرياضيّ مثل: الهندسة والجبر، والموسيقا والفلك. فإذا كانت العلمانية تقوم على العلم كما قامت على العقل فإن الإسلام كذلك. والعلماء ورثة الأنبياء.



مركز الإنسان في الكون

وإذا كانت العلمانية تعني مركزية الإنسان في الكون والدفاع عن حرية إرادته، وتأسيس المجتمع الديمقراطي الاشتراكي الحر، فإن هذه الأهداف تنبع من الإسلام. فالإنسان هو خليفة الله في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾. وقد ذُكر الإنسان خمسًا وستين مرة في القرآن الكريم مما يدل على أهميته. كما يركز القرآن على مجتمع المساواة والعدالة ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ. فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ. وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾، ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾. وفي الحديث «ليس منا من بات شبعان وجاره طاوٍ». وهذه هي دلالة الصيام والزكاة، الإحساس بالآخر.

وقد نادى الصحابي أبو ذر الغفاري بمجتمع المساواة عندما رأى البون الشاسع بدأ يظهر بين الأغنياء والفقراء. وعند الأصوليين لقد وضعت الشريعة ابتداءً حفاظًا على الحياة ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾*، ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ. بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ والحفاظ على العقل بالرغم من النسبة العالية للأمية في بلادنا، والحفاظ على الدين أي الحقيقة المطلقة ضد الحقائق النسبية والأهواء البشرية والمصالح الشخصية، والحفاظ على العرض أي على الشرف والكرامة والحياء، والحفاظ على المال ضد تبديد الثروات وبخاصة تلك التي في باطن الأرض في مظاهر الاستهلاك الذي لا يفيد، وليس في بناء المستشفيات والمدارس. والمجتمع الإسلامي مجتمع ديمقراطي حر. الأمر شورى بين المسلمين ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾. وهو مجتمع حر يقبل المعارضة والرقابة على الحكام طبقًا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المبدأ الخامس من مبادئ التوحيد عند المعتزلة مثل العدل، والاستحقاق، والحسن والقبح العقليين. وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه من فوق المنبر: «رحم الله من أرشدني إلى عيوبي»، فأجاب أحد المصلين: «والله لو رأينا فيك عيبًا لقومناه بسيوفنا». ونذكر ذلك دائمًا والمعارضة ضعيفة عندنا، في السجون والمعتقلات أو هاربة إلى الخارج.

لذلك لما كان الإسلام آخر الأديان فقد احتوى كل القيم العلمانية فيه: العقل، والعلم، وحقوق الإنسان، وديمقراطية الحكم. المصلحة مصدر للتشريع طبقًا لمبدأ «لا ضرر ولا ضرار»، «وما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن». والكافر العادل خير عند الله من المسلم الظالم. والإنسان بعمله. هكذا نادى الفقهاء القدماء والمصلحون المحدثون. فأي إيهام بتعارض الدين والعلمانية هو نسيان لجذور العلمانية في التراث القديم وأسسها في القرآن الكريم أو التبعية للثقافة الغربية وإخراجها من سياقها، وإسقاطها على سياق آخر طبقًا لعقلية التعارض بين الصوري والمادي، العقلي والتجريبي، الأنا والآخر، الدنيا والآخرة، من دون الجمع بين الحسنيين.



العلمانية شرط الحداثة ولا تقدُّم بدونها

جلبير الأشقر أكاديمي وباحث لبناني

قبل الخوض في موضوع العلمانية، لا بدّ من توضيح ما المقصود بهذا التعبير لما يكتنفه في منطقتنا من غموض والتباس، إن لم يكن تشويه متعمّد. فالعلمانية ليست عداءً للدين كما يحلو لأعدائها تصويرها لتأليب المؤمنين عليها، وليس هناك من تناقض بين الإيمان الديني وتأييد العلمانية بمفهومها الصحيح. بل تقوم العلمانية بمعناها الضيّق على فصل الدين عن الدولة، وتقوم بمعناها الأوسع على تجريد رجال الدين من السلطة في الشؤون غير الدينية كافة.

ويستند المعنيان الضيق والأوسع إلى منطق واحد. فلو أخذنا الإسلام مثالًا في تطبيق هذا المنطق (وهو ينطبق على جميع الأديان) لانطلقنا من أن الاختلاف العظيم بين ظروفنا وعلومنا المعاصرة وبين الظروف والعلوم التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في عصر الإسلام الأول، يقتضي ممن يريد في عصرنا تسيير جميع الأمور باسم الدين أن يُبدع، مهما حاول ستر إبداعه وراء قناع الاجتهاد والتفسير. لذا فإن ممارسة السلطة السياسية وتقرير الشؤون الاجتماعية والعلمية باسم الدين يعنيان بالضرورة أن بعض الرجال يرى نفسه مخوّلًا فرض بِدَعه وتفسيراته الاعتباطية على المجتمع، الأمر الذي يهدّد بأسوأ العواقب. وبما أن عصر النبوّة قد انتهى ولا يجوز لأحد أن يدّعي تمثيل الإرادة الإلهية، فإن خير أشكال السلطة بالتأكيد ذلك الذي يحول من دون استبداد بعض الأفراد بالمجتمع بحجة ادّعائهم احتكار المعرفة الدينية، أو بأي حجة أخرى. ويتحقّق هذا الشرط من خلال حيازة عامة الشعب على السيادة واستناد القرار السياسي إلى الأغلبية الشعبية، أي من خلال الحكم المدني الديمقراطي. وهذا ما لخّصه الشعار الشهير لثورة عام ١٩١٩م في مصر: «الدين لله والوطن للجميع».

العلمانية والظلامية الإلحادية

أما مرادف العلمانية السياسية في مجال علوم الطبيعة فقد بات سائدًا في معظم البلدان. صحيح أن ثمة دولًا أو ولايات قليلة لا تزال تمنع تدريس تطوّر الأجناس بحجة تعارض هذه المقولة مع الدين، غير أنه لم يعد هناك من حكم سياسي يصرّ على أن الشمس تدور حول الأرض بحجة أن هذا ما نصّ عليه التراث الديني. والحقيقة أن الظلامية في مجال علوم الطبيعة لم تقتصر في القرن العشرين على تلك التي تحجّجت بالديانات السماوية، بل شملت أيضًا ظلامية إلحادية في الاتحاد السوفييتي حيث كانت تُفرض في عهد ستالين نظريات «علمية» مستوحاة من فلسفة «ماركسية» محنّطة كانت تشكّل أيديولوجيا الحكم الرسمية، أي ديانته «المادية». فإن ممارسة النقد العقلاني الذي لا يتقيّد بأي أفكار سابقة شرطٌ لا بدّ منه لوجود العلوم الحديثة. بكلام آخر، فإن العلمانية في

> **ممارسة السلطة السياسية وتقرير الشؤون الاجتماعية والعلمية باسم الدين يعنيان بالضرورة أن بعض الرجال يرى نفسه مخوّلا فرض بِدَعه وتفسيراته الاعتباطية على المجتمع؛ الأمر الذي يهدّد بأسوأ العواقب**

مجال علوم الطبيعة هي شرط بديهي لتقدّم تلك العلوم التي يعود تأسيسها بوصفها علومًا بالمعنى الحديث إلى زمن تحرّرها من تسلّط الأفكار الدينية المصدر.

والأمر نفسه ينطبق على العلوم الاجتماعية، وهي حقلٌ كان لمفكّر عربي أسبقية في تأسيسه على أسس علمية بالمعنى الحديث. وإذا كان يحقّ لنا أن نفتخر بأن عبدالرحمن بن محمد بن خلدون هو أول من أسّس علم التاريخ وعلم الاجتماع الحديثين، علينا أن نفهم طبيعة ما كان سبّاقًا إليه وما أتاح له تحقيق إنجازه العظيم. وابن خلدون خير مثال على إمكانية التوفيق بين الإيمان الديني وفصل المعرفة الوضعية عن الدين؛ إذ لا يشكّ أحد في إيمانه واعتناقه الإسلام. بيد أن إيمانه هذا لم يمنعه من التحرّر من تفسير التاريخ بالإرادة الإلهية، وكيف به يعزو إلى تلك الإرادة ما شهده في عصره من تغلّب للمسيحيين على المسلمين في الأندلس، وتغلّب للمغول على الخلافة العبّاسية في العراق مع قيام هؤلاء بقيادة هولاكو باجتياح همجي لعاصمة الخلافة بغداد، وبعد ذلك تعرّض دار الإسلام أسوة بأوربا وغيرهما من مناطق العالم لكارثة الطاعون التي أودت بما يناهز ثلث مسلمي ذلك العصر (بمن فيهم والدي ابن خلدون)، وأخيرًا تعرضّ بغداد لاجتياح مغولي همجي جديد بقيادة تيمور لنك.

فكيف بمسلم صادق يقبل عقله أن يعزي إلى الإرادة الإلهية كل هذه الكوارث والنكبات البشعة التي لحقت بعامة المسلمين في عصره؟ هو ذا سرّ بحث ابن خلدون عن تفسير للتاريخ متحرّر من التفسير الديني، وقد حداه الأمر على اكتشاف دور العوامل الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية (العمرانية) في تحديد مجرى التاريخ البشري. ومن هذه العوامل «العصبية» التي رأى فيها عاملًا

أساسيًّا في تأمين صلابة القوة العسكرية، مفسّرًا تغلُّب الجماعات القبَلية الآتية من البادية على الجماعات الحضرية بكون عصبية الأولى أقوى من عصبية الثانية (وينسحب هذا التفسير نفسه على تغلّب المغول على الحضارة العبّاسية). وبينما رأى ابن خلدون في الدين عصبية تتميّز بنطاقها الأوسع بكثير من نطاق العصبية القبَلية، عصبية قادرة على صهر قبائل كثيرة ومختلفة في بوتقة قوة قتالية واحدة، لم يفته أن شتى الأديان لعبت مثل هذا الدور الذي لم يكن حكرًا للإسلام أو حتى لديانات أهل الكتاب، وقد لحظ ذلك في مقدمته الشهيرة.

العلمنة وتحرر الدين

في أوربا، استكمل الفكر العلمي الحديث سيادته في مختلف المجالات، سواء أكان في علوم الطبيعة أم في العلوم الاجتماعية، بالترافق مع ما أسمي بعصر التنوير الذي قام على التحرّر من سلطة الدين وتغليب العقل على الإيمان في المجال السياسي كما في مجال المعرفة الوضعية. وقد تقدّمت الثورة العلمية لدى الأوربيين بدءًا من عصر النهضة لديهم، أي بدءًا من القرن السادس عشر الميلادي، بالتوازي مع النقد الديمقراطي للحكم الملَكي المطلق الذي كان يدّعي الاستناد إلى حقّ إلهي. ومع أن العَلمَنة انتصرت على امتداد القارة الأوربية ومستعمراتها الاستيطانية، لم يختفِ الدين في تلك المناطق، بل استمرّ في شكل إيمان حرّ طوعي حلّ محلّ التديّن القسري الذي كان سائدًا من قبل. ليس هذا فحسب، بل إن تحرّر المجتمع والدولة والعلوم والتعليم من هيمنة الدين قد وجد نظيرًا له في تحرّر الدين ذاته من هيمنة الدولة، بعد أن كان الحكم الملَكي في كل دولة من دول أوربا

> **تحرّر المجتمع والدولة والعلوم والتعليم من هيمنة الدين وجد نظيرًا له في تحرّر الدين ذاته من هيمنة الدولة، بعد أن كان الحكم الملَكي في كل دولة من دول أوربا العظمى قد فرض هيمنته على المؤسسة الدينية (الكنيسة) وحوّلها إلى أداة سياسية من أدوات سلطته**



خالد فياض

العظمى قد فرض هيمنته على المؤسسة الدينية (الكنيسة) وحوَّلها إلى أداة سياسية من أدوات سلطته.

وفي هذا الصدد نذكر أن جماعات تستخدم راية الإسلام استخدامًا سياسيًّا كانت قد رفعت صوتها في مصر، خلال انتفاضة «الربيع العربي» التحرّرية في عام ٢٠١١م، تطالب باستقلال مؤسسة الأزهر عن الدولة. وقد قرأنا حينها أخبارًا كالتالي: «أكد الشيخ خالد فياض - الأمين العام لنقابة العاملين بالأوقاف وإمام وخطيب المسجد الفارسي بالأنفوشي - أنه لا بد من استقلال الأزهر ماليًّا وإداريًّا ليؤدي دوره الحقيقي في المجتمع المصري والعربي والعالمي» («أمل الأمة»، ٢٥ يونيو ٢٠١١م). والمفارقة أن الذين رفعوا هذا المطلب هم أعداء للعلمانية بالرغم من أنه، من حيث لا يدركون، جزءٌ لا يتجزّأ من مبادئ العلمانية؛ إذ يندرج في فصل الدين عن الدولة. ولا يسع أي نصير للعلمانية بمعناها الصحيح سوى أن يثني على كلام الشيخ المقتبس أعلاه، ويؤيد مطلبه. أما الذين يريدون أن يجمعوا بين تحرير الدين من الدولة وتقييد الدولة بالدين، فهم يدافعون في الحقيقة عن دولة يسيّرها رجال الدين حتى لو ادّعى بعضهم أنه من أنصار الدولة المدنية، والحال أن لا دولة مدنية ولا ديمقراطية حقيقيتين بلا علمانية.

الدين والعلمانية..
المعنى وفضاء التأويل



محمد بن علي المحمود كاتب سعودي

الدين والعلمانية، وجدل العلاقة بينهما، من أهم محاور التجاذبات الفكرية المعاصرة، وبخاصة بعد صعود الأصوليات في الشرق والغرب، ودخولها على خط المواجهة -صراحة أو ضمنًا- مع الزمن الحداثي الذي كانت العلمانية جوهر رؤيته ومصدر تصوراته، بل هي -في الغالب- الوسيلة والغاية في آنٍ. ولا يعني ارتفاع وتيرة الجدل حول هذه العلاقة بالتزامن مع صعود الأصوليات أن صراع الدين والعلمانية الذي احتدم في القرون الثلاثة الأخيرة سيعود من نقطة البداية، إنما يعني -في أهم ما يعنيه- أن ثمة انتفاضة دينية على النسخة السائدة من العلمانية؛ بغية تصحيحها بدرجة ما؛ لأنها (الانتفاضة الدينية/ عودة الأصوليات) ترى في هذه النسخة إقصاء أو تهميشًا غير منطقي وغير واقعي للديني؛ على الرغم من حضوره الفاعل والمؤثر، في السياق الفردي وفي السياق المجتمعي.

مع هذا، فالمسألة أعمق وأشمل؛ إذ على الرغم من أن مصطلح: «العلمانية» جديد نسبيًّا؛ فإن إشكالية الدين والعلمانية هي إشكالية قديمة قِدم الحضور الإنساني في التاريخ، ذلك الحضور الذي استلزم تشكل الظاهرة الدينية (أي دين، وبأي درجة) في المجال الدنيوي، الذي هو -ابتداء- التمظهر العلماني في الواقع. وتجذّر هذه الإشكالية في التاريخ لا يعني أنها كانت -في كل المراحل التاريخية- موجودة على هذا النحو الذي بدت -وتبدو- فيه الآن، إنما المقصود أن هناك توجّهًا لمعنى متجاوز للوجود المادي/ الواقعي/ الدنيوي، يصدر عنه تصورات أو معانٍ أو أفكار، تتماس -بالضرورة، وبشكل أو بآخر- مع هذا الوجود المادي، الذي ستؤثر هذه الأفكار والتصورات -أو تحاول التأثير- فيه، وسيتأثر بها لا محالة؛ بصرف النظر عن درجة هذا التأثير.

تحولات المعنى تاريخيًّا وجغرافيًّا

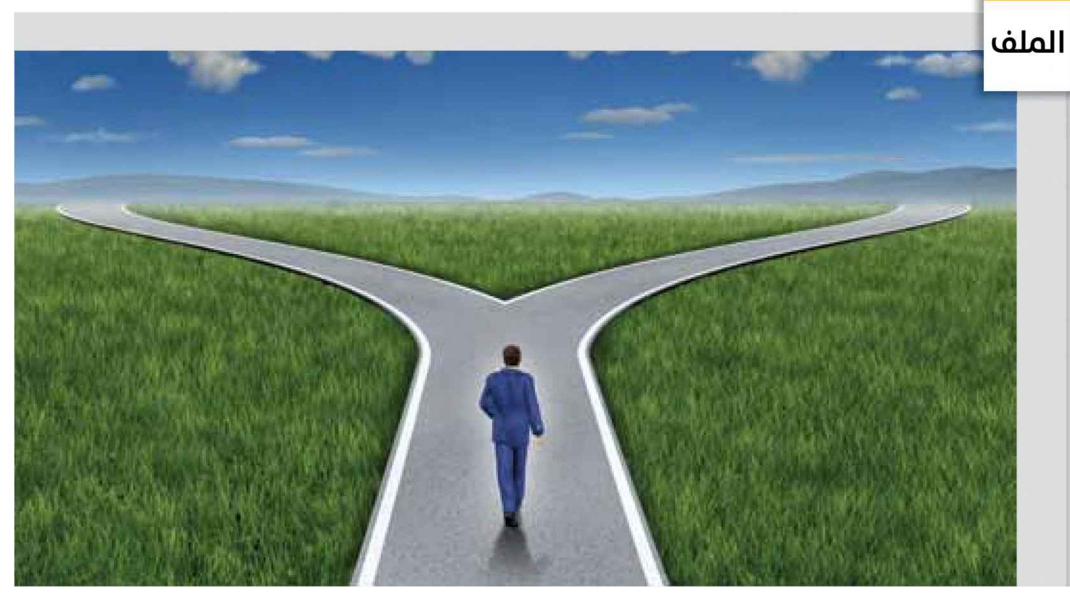
لا يتسع المجال هنا لبحث «ماهية الدين» من حيث هو «دين»، ولا بحث أصل التصور «العلماني»، وتحولات المعنى فيه تاريخيًّا وجغرافيًّا. لكن، نأمل أن تتضح الصورة -كما تتجلى في أطوارها التاريخية- بواسطة هذه الإشارات المقتضبة إلى تمظهرات الديني، في مقابل الحضور المادي/ الواقعي/ الدنيوي. فمنذ القِدم كانت هناك ثنائية: السماء والأرض، الآخرة والدنيا، الله والإنسان، النقل والعقل، الغيب والشهادة، رجال الدين، ورجال السياسة...إلخ، وهذه ثنائيات حاضرة منذ فجر التاريخ، متقابلة منذ فجر التاريخ، حاضرة على مستوى التصورات النظرية، كما هي حاضرة على مستوى الممارسات العملية، فدائمًا، وفي كل مكان تقريبًا، كان هناك من ينظر إلى السماء ليتجاوز عالم الأرض، أو من يرتبط بالأرض، بالوجود الطبيعي المباشر، متجاهلًا اللامرئي/

> كل الذين انخرطوا في الصراع الديني- العلماني، إنما يعتقدون بـ«نوع من الدين» ضد «نوع من العلمانية»، أو العكس. ولا يمكن بحال أن يكون الصراعُ صراعَ «كل أنماط التدين» مع «كل أنماط التعلمن»

الماورائي. وفي السياق نفسه، كان هناك من يرى الدنيا/ الوجود المادي مجرد محطة عابرة في سفر طويل يتغيا «مقصدًا نهائيًّا» هو أسمى وأبقى، وفي المقابل، هناك من يراها هي المقصد النهائي المشهود، حتى لو كانت وجودًا عابرًا وهشًّا؛ سرعان ما يضمحل ويتلاشى.

لا يعني وضعنا هذه الثنائيات التي ترتد إلى عالَمَين مُتَمايزين، أو شبه متمايزين في حالة تَقَابل اختلافي، أنها كانت -بالضرورة- محكومة بعلاقات صراعية. بل على العكس، كان التداخل والتعاضد، بل تبادل الأدوار في بعض الأحيان، هو سيد الموقف؛ حتى إن كان الجدل النظري ربما أخذ كل طرف من أطراف هذه الثنائية إلى مداه الأقصى في الانفصال والتمايز، بل التضاد والاحتراب، ولو سِلْميًّا على مستوى: فضول الكلام.

عمومًا، وأيًّا كان الأمر، فلا بد من إيضاح أن هذا التقابل يكشف عن «نسبية التمايز»؛ بقدر ما يكشف عن الملامح العامة لظاهرة الدين من ناحية، والملامح العامة للعلمانية من ناحية أخرى. وبالتالي، يتضح أن مناقشة حالة: «التدين»، لا تنفصل -فهمًا- عن مناقشة حالة: «التَّعَلْمن»، وأن استحضار أحدهما؛ يستلزم استحضار الآخر بداهة. وهذا يَدُلّ -أول دلالة- على أن العلمانية بمجرد وعيها بذاتها/ بهويتها، فإنما



تمارس الاعتراف بحضور «الديني» في الواقع، كما أن الدين بمجرد وعيه بذاته/ هويته إنما يعترف بحضور «العلماني» في الواقع، فهو دين، مقابل ما ليس بدين، أو ما لا يحكمه الدين. فلا يمكن -والحال كذلك- أن يعترف أحدهما بنفسه؛ إلا في حال كونه معترفًا بالطرف الآخر/ المقابل.

لكن، في هذا السياق يجب التأكيد على حقيقة أن «العلمانية» وما يلحق بها من أطراف تلك الثنائية، ليست فكرة قارّة/ مُستقرة؛ حتى يمكن ربطها بمعنى قارّ/ مُستقر. وكذلك «الدين» من حيث هو دين. والمقصود أن العلمانية كفكرة/ كتصور/ كتَوجّه، ليست هي ذاتها في كل مراحل التاريخ، وفي كل فضاءات الجغرافيا. هي متطورة، ومتغيرة، وأيضًا، متنوعة؛ وفقًا للثقافة التي تتموضع فيها. حتى العلمانية في صورتها المتأخرة (في القرنين: ١٩/٢٠) ليست في سياق واحد ينتظمها، كما أن العلمانية الفرنسية، ليست هي -طبق الأصل- العلمانية الأميركية أو البريطانية، فضلًا عن العلمانية الشيوعية التي كانت سائدة في الاتحاد السوفييتي.

العلمانيات لا تتخذ موقفًا موحدًا من الدين؛ إذ بقدر اختلافها في تصور العلمانية، يختلف موقفها من الدين أو علاقتها بالدين. كذلك طبيعة الدين، من حيث فهمه/ تصوّره، هو ما يحدد الموقف من العلمانية، أو من العلمانيات (فـ«دين ما»، قد يتصالح مع «علمانية ما»، ويخاصم أخرى في الوقت نفسه). ولا ريب أن كل الذين انخرطوا في الصراع الديني - العلماني، إنما يعتقدون بـ«نوع من الدين» ضد «نوع من العلمانية»، أو العكس. ولا يمكن بحال أن يكون الصراعُ صراعَ «كل أنماط التدين» مع «كل أنماط التَّعلمن»؛ ليس فقط لأن تصور هذا الديني أو ذاك العلماني يختلف في الدرجة، وفي النوع، وإنما -أيضًا- لحتمية التفاعل بين نمطين من التصور، كل منها يريد الاستيلاء على أكبر قدر من الهيمنة المشروعة على الشأن العام.

يؤكد «التوجه العلماني» بكل تنويعاته على مركزية العقل الإنساني في تدبير المجال الدنيوي. وفي المقابل، يؤكد «التوجه الديني» على دور النقل (كمرجعية كُلية شمولية مستقلة، أو نسبية؛ باعتماد «المنقول» مصدر إلهام وتوجيه عام) في تدبير المجال الدنيوي؛ على اعتبار أن هذا المجال ليس مجرد فَضلٍ في مسرحية أكبر، ليس مجرد رقم في معادلة أشمل، يؤثر فيها،

التشكل السياسي ومهمة إدارة الشأن العام

إن أي تشكل سياسي مؤسساتي إنما يأخذ على نفسه مهمة إدارة الشأن العام، أو الإسهام في ذلك. ولا ريب أن الدين، من حيث تجليه في الممارسات الفردية، أو من حيث تجليه في ممارسات المؤسسة الدينية، هو جزء من هذا الشأن العام. ولا يمكن لأي فعالية سياسية أن تتجاهل الديني؛ من حيث هي مَعنيّة بتدبير فضاء يتضمن الديني. وتزداد صعوبة التجاهل؛ كلما كان الدين أكثر تأثيرًا وأبلغ حضورًا، سواء من حيث عدد الأتباع، أو من حيث نوعية التّدين. حتى تلك الممارسات السياسية المتعلمنة التي تحاول كبح جماح السلوك الديني المتطرف الذي تطال أضراره الفضاء المدني العام، هي تتداخل مع الفضاء

بقدر ما تؤثر فيه. ومن هنا، لا يستطيع الديني/ النقلي تصوّر نفسه معزولًا عن تنظيم/ تدبير هذا المجال الدنيوي؛ إلا بأن يفصل الخلاص الأخروي عن كل صور الممارسات الدنيوية، وهذا -في بدهيات التصور الديني- من ضروب المُحال.

العقل الإنساني منتج واقعي

ليست مشكلة الاتصال/ التداخل بين هذين العالمين: الديني والدنيوي محصورة في تصور المتدين التقليدي عن حدود الفاعلية الدينية، فـ«العقل الإنساني» الذي يُراد له -في التصور العلماني- الاستقلال بتدبير الشأن العام، هو منتج واقعي بصورة ما، هو أداة محدودة بحدود العلاقة بين الطبيعة والإنسان. وهنا لا يجوز لنا أن ننسى أن الدين جزء من مكونات هذا الواقع الذي يصنعه الإنسان من خلال الطبيعة، أو تصنعه الطبيعة من خلال الإنسان. ومن حيث هو كذلك، فحتمًا، في العقل من الديني؛ بمقدار ما فيه من الطبيعي/ المادي، ومن الإنساني/ الفطري.

إن تصور العلاقة -في تفاعلها، وفي تمايزها- على هذا النحو النسبي/ الملتبس/ المتداخل من شأنه أن يُخفّف من حدة الموقف الديني من العلمانية التي تتغيا تحييد الاختلاف الديني في المؤسسات العمومية، كما من شأنه أن يخفف من حدة الموقف العلماني من الدين. فحتى أولئك الذين يريدون التخفيف من الصرامة العلمانية بجعلها محددة في: «فصل الدين عن الدولة»، وليس «فصل الدين عن الحياة/ عن الفضاء العمومي»، لا يستطيعون تحقيق ذلك بصورة قاطعة، تُنهي

يؤكد «التوجه العلماني» -بكل تنويعاته- على مركزية العقل الإنساني في تدبير المجال الدنيوي. وفي المقابل، يؤكد «التوجه الديني» على دور النقل (كمرجعية كُلية شمولية مستقلة، أو نسبية؛ باعتماد «المنقول» مصدر إلهام وتوجيه عام) في تدبير المجال الدنيوي

الجدل حول المحاور التفاعلية، على الرغم من أن ما قدموه يُعَدّ من أفضل ما يقال في هذا السياق.

هل يمكن فصل الدين عن الدولة بصورة قاطعة؟ بل هل يمكن فصل المؤسسات العمومية الدنيوية عن الدين بصورة قاطعة أيضًا؟ نعم، الفصل -من حيث المبدأ العلماني المجرد نظريًّا- هدف منشود. فالمراد تحييد المؤسسات العمومية؛ إن لم يكن من الممكن تحييد الدولة كلها ككيان. لكن صعوبة هذا الهدف لا تعني التخلي عنه، كما لا تعني أن تحققه -بمستوى ما- ليس في صالح المجال الديني أو الدنيوي. صحيح أن بعض التفاصيل ستبقى -بحكم التداخل/ التفاعل بين المجالين- محلّ جدل وتوتّر وشدّ وجذب لا ينتهي. لكن كل العلمانيات تجتهد في تحقيق الفصل بين الخطوط العريضة للديني والخطوط العريضة للمدني، وتبقى التفاصيل -وستبقى أبدًا- مجالًا لتجاذب الرؤى وصراع الإرادات.

الديني الخاص؛ بحكم اضطرارها لفهم الحالة الدينية -بكل ما يستلزمه الفهم من تواصل واشتباك- وتوجيهها بما يكفل تراجع خطرها عن المجتمع ككل -بكل ما يستلزمه التوجيه من تفاعل وتعاضد- حتى يتحقق الحد الأدنى من السلام. أيضًا، في المقابل، أي تشكّل ديني مؤسساتي، أو حتى شبه مؤسساتي هو تشكّل سياسي بالضرورة، سواء عَمِلَ بالسياسة على نحو مباشر، أو اكتفى بالتأثير في خيارات الناخبين، أو عمل كقوة ضغط على الجماهير ولو من بعيد. الدين لم يكن -ولن يكون- خارج سياق الفاعلية السياسية؛ لأن الدين له فاعلية -تختلف نوعًا أو كَمًا- في الشأن المدني العام. حتى عندما يكون الدين روحانيًّا خالصًا؛ فله -حتمًا- تمظهرات عامة/ غير فردية، تُمليها الواجبات الدينية، ولا يمكن تجاهلها؛ لأن للدين حُكمًا نافذًا على أتباعه، يفعلون -طواعية، وإن بإكراه ديني- ما يمليه عليهم، وإلا أصبحوا غير مؤمنين أو غير كاملي الإيمان.

وفي الأخير، نؤكد على أهم محاور التواصل الديني - العلماني، وهو أن الاتجاه/ التوجه العلماني ذاته -كحراك فكري وعملي- يُعيد بالضرورة تأويل الدين، ومن ثم صياغته، في الفضاء الذي يشتغل عليه، كما أن «التعلمن» في بيئة ما، لا يستطيع الاستقلال بهويته العلمانية عن الحالة الدينية السائدة، التي تفرض تأثيرها (ولو بردة الفعل المضادة) تبعًا لدرجة نفوذها. والمحصلة من وراء كل ذلك، أن العلمانية من حيث هي ضرورة لتحقيق العدالة في تصورها الحديث، مرتبطة بالدين الذي تقابله، وتتفاعل مع مُتعيّناته في الواقع. وكما أن لكل مجتمع دينًا أو مجموعة أديان تُؤطّره ثقافيًّا، فكذلك لكل مجتمع علمانيته أو علمانياته الخاصة التي تُقابل دينه/ أديانه. ما يعني أن العلمانية تُصنع تفاعليًّا، وأن «علمانية ناجزة» لا محل لها من الإعراب في الزمن الليبرالي الذي يحتضن المتنوع، وينبذ -في الوقت نفسه- كل الشموليات التي تحاول إلغاء كل الأصوات لصالح الصوت الواحد الذي يدعي امتلاك الحقيقة في كل مجال، وفي كل الأحوال.

العلمانية
مع وضدّ الدين الإسلاميّ

سامية بن عكوش باحثة جزائرية

لنعلنها من دون مواربة منذ البداية: باتت العلمانية خيارًا ملحًّا لوضع حد للصراعات الطائفية والمذهبية التي يشهدها العالمان العربي والإسلاميّ. وإنّنا بهذه المصارحة سنقف في مواجهة خطرة لمخاوف ومغالطات من قبيل: من يدعُ إلى تطبيق العلمانية فهو ملحد، العلمانية اعتداء على الدين الإسلاميّ، الإسلام دين ودولة، والعلمانية إذ تفصل الدين عن الدولة فهي تعتدي على حدوده.. كلّها تُهم جاهزة يقذفها بعضٌ في وجه كلّ من يرى في العلمانية الحلّ لإخماد نيران الحروب الطائفية والدينية التي يشهدها الوطن العربي.



إنّ هذه المخاوف غذتها تجربة العلمانية في الساحة العربية التي كانت أيديولوجية حسب برهان غليون، أي وقفت في عداء دائم للدين فتحولت إلى عقيدة ثابتة، أو لنقل: تحوّلت إلى دين في الاتجاه المعاكس لاحقًا. ولما كان التيار الإسلاميّ الأقرب إلى عامة الناس في المجتمعات العربية؛ فإنّ الصورة المخيفة حول العلمانية قد ترسّخت في اللاوعي الجمعي، فأنتجت سلوكًا نابذًا لمجرد مناقشة الطرح العلمانيّ. إذن وضعية العلمانية في الوطن العربيّ هي صورة مشوّهة، وكليشيهات جاهزة، ومغالطات فكرية، أنتجها التطرف في التفكير من كلا الطرفين، العلمانيّ والإسلاميّ، وهو ما يفسّر عنونة مقالنا بـ« العلمانية مع وضدّ الدين الإسلاميّ». فمع تدلّ على المكن المشترك بين العلمانية والدين الإسلاميّ. وضدّ تدلّ على سلب المكن، وإرساء جدار المعارضة: الدين الإسلاميّ/ العلمانية.

إنّ أفضل طريقة لتبديد المخاوف، هي مواجهتها، بأن نلقي عقولنا في يمّ المخاوف التي ترسخت في عقول عموم الشعوب العربية، بل حتى في أوساط المثقفين المحسوبين على التيار الإسلاميّ حول: تعارض العلمانية مع الدين الإسلاميّ، بل خطورة العلمانية على الإسلام والمسلمين. فما صحة هذه المخاوف؟ وإذا كانت العلمانية تنبني على مبدأ حرية المعتقد وحرية الفرد، فهل الإسلام يعارض هذا المبدأ الأساسيّ؟ تعدّ العلمانية من أهمّ المفاهيم التي أنتجتها الحداثة الغربية وحركة التنوير الغربيّ. وتعني في معناها المتداول فصل الدين عن الدولة. كما تعني أيضًا عدم إجبار الدولة أو الحكومة لأيّ أحد على معتقد معيّن، دينيّ أو غير دينيّ. فالفرد حر في اعتناق أيّ دين. أما الدولة فلا دين لها. لكنّها تحمي في الوقت نفسه حرية كلّ معتقد ديني أو فلسفيّ أو لا دينيّ. حلّت إذن التشريعات القانونية الوضعية محلّ صكوك الغفران الكنسية. فأصبحت الشرعية دنيوية في هذا الشكل الجديد من الاجتماع البشريّ، بدل الشرعية السماوية السابقة. فانبثقت العلمانية أو الدنيوية كمقابل للدينيّ أو اللاهوتيّ. وقد لمّح فيورباخ إلى هذا المعنى في قوله: «علينا أن نوزّع الكنوز السماوية في الأرض». وقد ارتبطت العلمانية وظيفيًّا بشبكة مفاهيم، انبثقت من شكل الاجتماع الجديد للغرب الحداثيّ التنويريّ العلمانيّ؛ ألا وهي: الديمقراطية، والمجتمع المدني، والمساواة بين الجنسين، والتداول السلميّ للسلطة... إلخ. وتعبّر هذه الشبكة المفهومية عن انتقال الغرب من وضعية الدول الدينية إلى وضعية دول مواطنيها. ومع أنّ الدول الغربية علمانية؛ إلا أنّها أكثر الدول التي تنشط فيها الجمعيات الدينية في مجال العمل الخيريّ، وبخاصة المسيحية. فالدول الغربية لا دينية داخل مؤسسات الدولة وأجهزتها المختلفة؛ لكنها تفتح مساحات واسعة لحرية ممارسة الشعائر الدينية والمعتقدات.

أفضل طريقة لتبديد المخاوف، هي مواجهتها، بأن نلقي عقولنا في يمّ المخاوف التي ترسخت في عقول عموم الشعوب العربية، بل حتى في أوساط المثقفين المحسوبين على التيار الإسلاميّ حول تعارض العلمانية مع الدين الإسلاميّ، بل خطورة العلمانية على الإسلام والمسلمين

مفاهيم حية

إنّ المفاهيم الفكرية مثلها مثل الكائنات الحية كما يقول الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز. فقد ترتحل من مكان إلى آخر. وقد تنمو في الأماكن الجديدة التي ترتحل إليها، أو تموت؛ وفقًا لتوافر الشروط الموضوعية لنموها وتكاثرها أو عدم توافرها. ومن بين المفاهيم التي ارتحلت إلى الفكر العربيّ العلمانية، كتنظير وممارسة سياسية. أما التنظير فنجد كثيرًا من المفكرين العرب منذ العصر الحديث، كتبوا عن العلمانية، وعدّوها الشكل السياسيّ الأنسب للدول العربية للدخول في طور الحداثة الفكرية والسياسية.

أما على مستوى الممارسة السياسية، فقد ارتبط معظم العلمانيين العرب بالسلطة السياسية. ومن ثم حرصوا على مصالحهم أكثر من حرصهم على تثقيف الشعوب العربية وزيادة وعيها والدفاع عن الحريات. وأبان هؤلاء عداوة للتيار الإسلاميّ، وكثيرًا ما يبطن موقفهم عداوة للدين. وعلى الطرف النقيض اشتغل التيار الإسلاميّ لعقود على مستوى الطبقات الفقيرة في المجتمع العربي، مثلما كان الأمر بالنّسبة للتيار الإسلاميّ في مصر الذي قدّم المساعدات الغذائية والصحية للفقراء. فاستطاع كسب التعاطف الشعبيّ. وقدّم نفسه كحلّ سياسيّ وإلهيّ في الوقت نفسه، لكلّ أزمات مصر. وهي الإستراتيجية ذاتها التي اتّبعتها التيارات الإسلامية في كلّ البلدان العربية. والنتيجة: فوز التيار الإسلاميّ في الانتخابات العربية بعد موجة ما يسمى الربيع العربيّ. وعلى الطرف النقيض نشأت هوة كبيرة بين العلمانيين وعامة الناس في المجتمعات العربية. فالأغلبية الساحقة من الشعوب العربية ترفض العلمانية، وتعدها اعتداءً على حرمة الدين الإسلاميّ. ويفسّر الدكتور برهان غليون سبب نشوء الهوة بين العلمانيين العرب والشعوب العربية، أنّ العلمانيين العرب لم ينشغلوا بتحديث الشعوب العربية وتطويرها. واكتفوا بمعاداة الإسلام السياسيّ؛ بل الدين أيضًا. وقد تحوّلت العلمانية حسبه بثبات هؤلاء على آرائهم المتصلة

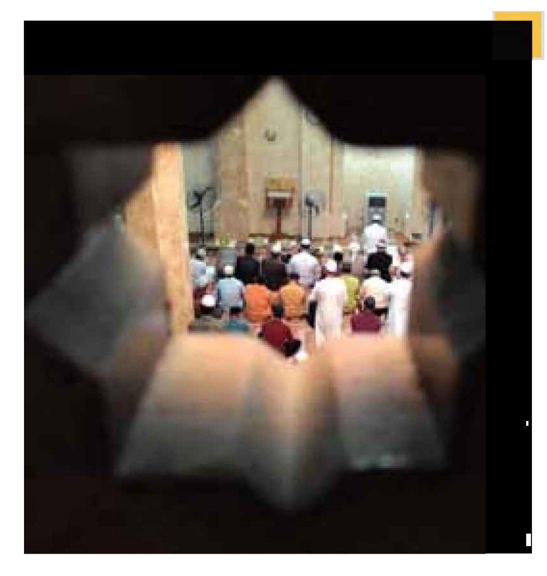
إزاء الدين، إلى أيديولوجيا وعقيدة ثابتة. وقد حرص هؤلاء على الدفاع عن مصالحهم المرتبطة بالسلطة السياسية. فصادروا واجب التحديث والتحرير للشعوب في مقابل الحفاظ على امتيازاتهم ومصالحهم الفئوية. ويصدق ما قاله برهان غليون على التيار العلماني الجزائريّ الذي رحّب بتوقيف مسار الانتخابات في تسعينيات القرن الماضي بعد فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ. كما يصدق أيضًا على معظم العلمانيين المصريين الذين وقفوا في صفّ المطالبين بتنحية الرئيس محمد مرسي.

إنّ معظم الكليشيهات السلبية عن العلمانية، ناجمة عن مواقف هؤلاء أمام الأحداث السياسية المهمة التي مرّ بها العالم العربيّ. وإنّ هذه الممارسات ناجمة أوّلًا عن استيراد مفهوم العلمانية مجتزأً ومشوّهًا عما هو عليه عند الغرب. كما أنّه ناجم عن تغليبهم للمصلحة الفئوية على حساب المشروع المجتمعيّ التوعويّ. فبدل أن يتبنوا مشروع حرية الأديان والأفراد والمجتمعات كما هي العلمانية في نسختها الأصلية لدى الغرب؛ فإن العلمانية في نسختها العربية المشوّهة اختزلت إلى علمانية ملحدة في كثير من الأحيان. وهذا التشويه اللاحق بها هو جزء من تشويه شامل لكلّ ما نستورده من منظومات مفهومية من الغرب. ويحتاج الأمر إلى دراسات وافية عن أشكال التشويه والاختزال التي تلحق المفاهيم التي نستوردها من الغرب.

فهل يقودنا هذا التشويه إلى حتمية التخلّي عن الطرح العلمانيّ بوصفه حلًّا للحروب الدينية والطائفية في العالم العربيّ؟ إنّ التشويه اللاحق بالعلمانية في نسختها العربية، يجعل بناء الأحكام حول علاقة العلمانية بالدين نوعًا من التشويه المضاعف. فما هو واقع لا يعني دومًا ما هو حقيقيّ.

إكراه المسلم

إنّ إكراه المسلم على أداء العبادات يؤدي إلى نتيجتين: أولاهما يخلق الإكراه شخصًا منافقًا في كثير من الأحيان. فقد يؤدي كلّ الشعائر للتظاهر أمام الآخرين، ولإبعاد عبء النبذ الاجتماعي؛ لكن الشخص نفسه قد يسرق ويكذب ويحقد وينمّ، ويقذف المحصنات، ويهدر الوقت، ولا يتقن العمل. مع أن الله عز وجلّ فرض الشعائر الدينية كوسيلة لا غاية في حدّ ذاتها. ثانيتهما: يخلق الإكراه ما يسمى بوصاية المسلم على باقي البشر، فما يمارس عليه من إكراه دينيّ، يعيد إنتاجه مع الآخر المسلم



أو غير المسلم. وما تفعله داعش في العراق وسوريا مثال للإكراه الذي يعتقد بعضٌ خطأً أنّه جوهر الدين الإسلاميّ. فما الحلّ لكلّ هذه المعضلات التي أغرقت المجتمعات العربية في النفاق الدينيّ والعنف الطائفيّ؟

يقول المفكر محمد شحرور: إن الإيمان مسألة غيبية، لا تستطيع الدولة بكلّ أجهزتها قياسها أو إثباتها أو نقضها. ومن ثم يقترح رفع رقابة أجهزة الدولة عن المسلم. فتكون العلمانية حسب المفكر محمد شحرور حلًّا للأوضاع العربية. ويرى أنّ المقصد الأساسيّ للإسلام هو تحقيق القيم الإنسانية. وهي قيم عليا لا تخلو منها دساتير حتى الدول العلمانية: فلا نجد حسبه دولة علمانية تجيز شهادة الزور، أو السرقة، أو الاعتداء على الغير. فهذه الأفعال محرّمة دينيًّا وأخلاقيًّا وقانونيًّا. ومن ثم تلتقي العلمانية المجدة لقيم الأمانة والعدالة والاحترام المتبادل مع قيم الإسلام وكلّ الأديان. ويؤكّد الداعية والمفكر الإسلاميّ عدنان إبراهيم أنّ العلمانية هي الحلّ الأنسب لمعضلات العالم العربيّ، وبخاصة إخماد فتيل الحرب الطائفية في الشرق الأوسط؛ لكنّه في الوقت نفسه يعارض العلمانية الملحدة التي تتحوّل إلى فلسفة ورؤية إلحادية للوجود.

نتوصل مما سبق أنّ العلمانية في نسختها الأصلية غير المشوّهة، لا تتنافى مع جوهر الدين الإسلاميّ كما ورد في القرآن الكريم. وأنّها تتقاطع مع كثير من المبادئ الإسلامية الواردة في القرآن الكريم، من حرية الفرد، وحرية المعتقد، وحرية ممارسة الشعائر الدينية، وحقّ الوجود لكلّ الأديان والمعتقدات. وإنّ هذا الأفق الإنسانيّ المشترك يقودنا إلى عدّ العلمانية هي أنجع الحلول لعلاج المعضلات الدينية في العالم العربيّ، شريطة أن تكون حامية للأديان وراعية للقيم الإنسانية. أو لنقل: تكون علمانية ضدّ الإكراه الدينيّ ومع القيم الدينية الإنسانية.

هل العالم العربي قادر على جعل «العلمانية هي الحل»؟

موسى برهومة كاتب وأكاديمي أردني

يستعيد سؤال لماذا نجحت العلمانية في أوربا والعالم المتقدم، وأخفقت عربيًّا، أصداءَ السؤال الذي حاول الإجابة عنه المفكر الإصلاحي العروبي شكيب أرسلان في كتابه: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟»؛ إذ يطرح أرسلان في كتابه الذي صدر عام ١٩٣٩م مجموعة أسباب لتأخر المسلمين تتمثل في «الجهل، والعلم الناقص، وفساد الأخلاق، والجُبن، ونسيان ماضيهم المجيد»، وكذلك «اليأس والقنوط من التقدم والنهوض والانتصار».



ويتطرق أرسلان الملقب بـ«أمير البيان» إلى عدم تعارض البوذية مع نهضة اليابان، وعدم تناقض المسيحية مع تطور أوربا، لافتًا إلى أنّ المعضلة ليست في الأديان، إنما في «عقول الناس» مؤكدًا قدرة الإسلام على إنشاء «مدنيّة متطورة». وما بين سؤال أرسلان، الذي سبقه مفكرون كثيرون إلى معاينة أسباب تقهقر المسلمين، وبين اللحظة الراهنة الملتبسة التي اشتجر فيها الدين مع السياسة فتفجّرت التناقضات حتى تحولت إلى حروب مذهبية، ثمة أسئلة لا تزال تنهض ولو من تحت رماد الحرائق: هل هناك أفق لنهضة عربية إسلامية بشروط مدنيّة تحترم العقل، وتنهض على تأسيساته، وتعمل وفقًا لرهاناته؟ ويستتبع ذلك سؤالٌ آخر: هل العقل العربي مهيّأ لاستقبال التفكير العقلاني واحتضانه، أم أنّه، وحسب، عقل «بياني» و«عرفاني» بتعبير محمد عابد الجابري، وبالتالي غير قادر على إنتاج المعرفة العقلانية، كما يفعل العقل «البرهاني»، الذي يعمل في ضوء الديناميات الثقافية والفكرية، ويستمد معرفته من الاستدلال الاستنتاجي، وعالم المعرفة الفلسفية العلمية، حيث التعويل على طرائق التفكير، وليس على التفكير نفسه؟

ويُفضي هذا التشخيص لآليات عمل العقل العربي إلى مجموعة من الاستنتاجات التي قد تبدو، متعسّفة، للوهلة الأولى؛ لأنّ العقل لا يعترف، بالضرورة، بشروط الجغرافيا، ولا يمتثل لإكراهات العوامل الجينية. هذا على المستوى المنطقي يبدو متوافقًا مع شروط التحليل، لكن يتعين عدم إغفال ما يقترحه علم الاجتماع الذي يرى أنّ العملية المعرفية تنشأ بالتعلم لا بالوراثة، إذ إنّ للثقافة

> لعل الدرب إلى توطين العلمانية في بيئة النظام السياسي العربي ليس مهمة مستحيلة، لكنها تحتاج إلى تضحيات كبيرة، وإلى فهم سياسي متقدّم لدى السلطات العربية يقضي بتقديم «تنازلات» لمصلحة سريان أفكار العلمانية وشق الدروب والقنوات لسيلانها من دون أية عوائق

جانبين أحدهما مضمر؛ وهو المعتقدات والقيم والعادات التي تشكّل المضمون الجوهري للثقافة، والآخر هو الأشياء والرموز وأشكال التقانة التي تجسّد ذلك المضمون. وبصفتنا أعضاء في مجمع الثقافة العربية الإسلامية، ننهل من معينه، فإنّ ممارسة الاختلاف في التفكير لا تحظى بـ«مباركة» من السلطات السياسية والدينية والاجتماعية، ما أنتج في العموم جملة من اليقينيات التي تواطأ فيها العقل الجمعي مع تلك السلطات من أجل «التوافق» على رواية عامة لمختلف التصوّرات والأسئلة المتصلة بالحكم وإدارة الدولة والاقتصاد وحركية الأفراد، وكذلك ما له صلة بالميتافيزيقا من حيث محاولة الاقتراب من فكرة الإله وديناميات عمله.

كائنات دينية

العلمانية انبثقت كخلاص في لحظة انسداد الآفاق، وفي غمرة هيمنة التصوّرات الدينية المتطرفة التي لا صلة لها بالإسلام الحقيقي، التي غمرت الأرجاء، وحوّلت الناس إلى «كائنات دينية»، في ظل تواطؤات مع السلطة السياسية التي منحت هيئة الفتوى صفة «المقدّس» فأغلقت باب التفكير النقدي. الانسداد وصل الآن إلى ذروته، وتضاءل الأمل بعد أن غمرت الأفكار السلفية المتطرفة كل شيء، وبعد أن أدركت السلطات السياسية العربية أنّ التصورات الدينية التي اعتمدتها بصفتها ملجأً وملاذًا قد ورّطتها في أزمات لا حصر لها، وأضحت أحد أكبر مصادر التهديد لكياناتها، وصار الانفكاك من تلك الهيمنة المستشرية هو المشتهى، ولكن كيف، وبأية أدوات؟

هل نذهب مع المتحمسين، ونقول: إنّ «العلمانية هي الحل» بعد سقوط خطاب الجماعات الدينية التي أفرزت الحلول الجهادية وقدمت المسلمين بوصفهم غزاة جدًا للحضارة والتمدن وللعلم والحداثة؟ وإذا كانت «العلمانية هي الحل» فأية علمانية ستكون، وكيف يمكن «تبيئة» خطابها في تربة الأرض العربية التي لطالما جاهرت بالعداء لها، وقلبت لها ظهر المجنّ؟ ينبغي الإقرار بأنّ العلمانية لم تختبر عربيًّا في أيّ من الأقطار الممتدة من الماء إلى الصحراء. جرى اختبارها في بلدان إسلامية (تركيا، وإندونيسيا، وماليزيا) وشهدت نجاحات لافتة، وكانت علامة على نهضة سياسية واقتصادية، ولم تُرق أية قطرة دم في النزاع بين الدين والسياسة، وجرت المؤاخاة بينهما، ولم يُفصَل الأول عن فضاء الدولة وروحها، لكن جرى وضع ترسيمات لضمان عدم فيضان أحد الركنين على الآخر. ولعل الدرب إلى توطين العلمانية في بيئة النظام السياسي العربي ليس مهمة مستحيلة، لكنها تحتاج إلى تضحيات كبيرة، وإلى فهم سياسي متقدّم لدى السلطات العربية يقضي بتقديم «تنازلات» لمصلحة سريان أفكار العلمانية وشق الدروب والقنوات لسيلانها من دون أية عوائق، إذا كانت تلك السلطات ترتجي التمدّن الحقيقي والنهضة الحقيقية والاستقرار الحقيقي والاستقلال الحقيقي والمزاحمة الحقيقية في عالم السياسة



والاقتصاد والرفاه الاجتماعي والتقدم العلمي.

فك الاشتباك مع المقدس

ولئن كانت التصورات القديمة تعطف العلمانية على الإلحاد والكفر والزندقة، وتراها بمنظار السوء وتهديم المجتمعات وشقائها وانحلالها الأخلاقي، فإنّ ذلك يستدعي كشف هزاله وتهافته، فالعلمانية الأوربية كانت محرك النهضة الأول، وقادح شعلة التمدن وانفجارات العقل في مختلف الميادين. والعلمانية، استطرادًا، ليست كلها «علمانية صلبة» تدعو إلى تحرير الفرد من أغلال الميتافيزيقا، وإلى إقصاء الدين، ومنعه من التدخل في الشؤون المدنية للدولة والأفراد، فثمة «علمانية مرنة» أو «علمانية مؤمنة» ترنو إلى فكّ الاشتباك مع إشكالية المقدّس، وترسم للدين والسياسة مسارات تحول من دون التداخل، وتحفظ لكل حقل ميدانه الحيوي، بما يضمن حياد الدولة إزاء الأديان. العلمانية، حتى تتنفس في مجال حيوي نقي ومريح، وكي تنمو وتزهر، تحتاج إلى الديمقراطية والعدالة والمساواة وضمان الحريات العامة. وبجوار هذه المقومات يمكن الحديث عن استقلال المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية، وبالتالي إضعاف (بالمعنى الإيجابي) هيمنة الدين على المجتمع، والإقرار بضرورة الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، فما كان صالحًا قبل ألف عام لا يصلح الآن، وهذا ما سلّم به النبي الكريم صلى الله عليه وسلم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

وثمة من يرى أنّ التشريعات المدنيّة تتعين أن تكون مستقاة من الشريعة، لأنّ هناك افتراضًا بأنّ الشريعة، أية شريعة، تشتمل على الكمالات الأخلاقية المطلقة، في حين يرى إسبينوزا، على سبيل المثال، أنّ قوانين العدل الطبيعية والإخاء والحرية هي وحدها مصدر التشريع. وقد تتوافق قوانين العدل هذه مع قوانين الشريعة، لكن لا يتعين القبول بأن تدار الدولة المدنية بمرجعيات دينية شمولية، بما يحولها إلى دولة «ثيوقراطية» يسيطر عليها الكهنوت. وتحفظ العلمانية حق الأفراد في التعبير عن آرائهم ومعتقداتهم من دون تهديد أو فرض وصاية، وهذا القانون مشتمل في النص القرآني: (لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)؛ لأنّ التدخل في معتقدات الآخرين، وعدم إفساح المجال أمامهم لممارسة الحقوق السياسية والمدنية بعيدًا من تدخل الدولة، يسفر عن استبداد وطغيان وانهدام الحرية. لقد نشأت في أوربا حروب طائفية ومذهبية بين البروتستانت والكاثوليك، تشبه الحروب التي عصفت ولا تزال ببلداننا بين المسلمين والمسيحيين، والآن بين السنة والشيعة، وكل طرف يزعم أنه يملك الحقيقة الدينية المقدسة، ويريد فرضها بالقوة على المجتمع، بوصفه ممثل المطلق. وكما تعافت أوربا من هذا الوباء بعد آلام مبرّحة، فاختارت الحل العلماني ومضت عقودًا وهي تشيّد بنيانه، فإنّ المجال مفتوح أمام العرب والمسلمين كي يسلكوا الدرب ذاته، فيجربوا الوصفة المدنية في الحكم وإدارة الصراع، وجعل الدين هاديًا للروح، ومنقيًا للنفس من الدرن والفساد، وممارسة الشعائر المقدسة في أماكنها التي يحفظها القانون، ويؤمّن لكل المختلفين فضاءً للتعبير من دون إقصاء أو دعوات لاستئصال الآخر بوصفه مخالفًا أو مختلفًا.

لقد كانت الدعوات المستمرة لتمدين الدين، ودفعه نحو معركة بناء النموذج الحضاري للدولة، تلقى صدودًا من قبل أنصار خيار الحكم الحصري بما قالت به الشريعة، فإذا لم يتم التوافق على تمدين الدين، والحيلولة دون طغيان النزعات المحمومة لتديين المدينة، فإن التزمّت سيبقى سائدًا، وسيُحكَم البشر بعقلية القرون الوسطى. لا بد، إذًا، من خلق ثقافة علمانية تبني سفينة النجاة من أمواج الجماعات الإقصائية التي تسعى بحد السيف «المسلول» إلى أن تديّن المدينة، وتحجّبها، وتبرقعها، نزولًا على مقتضيات الأحكام السلطانية!

العلمانية في مقابل غياب خطاب نقد الاستبداد



قادري أحمد حيدر باحث يمني

سؤال الدين والعلمانية يعكس أزمة بناء الدولة وتطور المجتمع في منطقتنا من أواخر الأربعينيات، وبداية الخمسينيات والستينيات حتى اليوم، ويتعلق بأزمة الفكر (الأيديولوجية) وأزمة النظام/ الدولة، والعلاقة فيما بينهما دالة على وحدتهما، وتكاملهما في سياق الممارسة الواقعية، كل منهما يشير إلى الآخر ويقود إليه، ويكمل تعريفه. العلمانية في الممارسة السياسية نجد لها بذورًا أولية مادية، حاضرة وقائمة في العديد من تجارب الدول السياسية التاريخية الدينية (اليهودية والمسيحية والإسلام) أي العلمانية كمجال للنشاط الاقتصادي والإنتاجي، والعلمي، والتنظيمي والإداري والمالي، قبل أن تتخذ العلمانية تجلياتها المفهومية الاصطلاحية السائدة اليوم، وهو ما يمكننا تسميته اتفاقًا مع الدكتور عبدالوهاب المسيري بالعلمانية الجزئية.

كانت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م هي النموذج السياسي الصارخ والعنيف في تعبير العلمانية السياسية عن نفسها كثورة عنيفة في مواجهة سلطة الكنيسة التي اشتبكت مع الثورة، حين دخلت طرفًا فاعلًا وقويًا في الصراع لمواجهة قوى الثورة الفرنسية وضدها، وهو ما وسم التحول السياسي والاجتماعي للثورة بطابع، الصراع الدموي والعنيف بعضهما ضد بعض... ومن هنا الدعوة الصريحة والحادة لفصل السياسة عن الدين، ارتد ممارسة سلبية ليس فحسب ضد الكنيسة، بل ضد الدين نفسه، وهو ما ارتسم في المخيال الأيديولوجي والسياسي بأنه عداء العلمانية (الدين الجديد) ضد الأديان، وجرى تعميمه على كل المسار السياسي للتجربة السياسية العلمانية في بناء الدولة، والعلاقة بالدين، مع أن هناك تجارب سياسية للعلمانية في سياق بناء الدولة البرجوازية (الرأسمالية) التي اعتمدت أشكالًا سلمية للعلاقة بين الدولة والدين وفي صدارتها التجربة البريطانية التي تقف المؤسسة الملكية (الملك) على رأس الكنيسة، ورمزًا لها، ولم يتجسد فيها البعد الصراعي العنيف في العلاقة بين المشروع السياسي لبناء الدولة والدين، بل إن مجلس اللوردات فيه مجموعة من القساوسة، كما هناك التجربة السياسية الأمريكية التي تحمل عملتها الدولار عبارة (نحن نثق بالإله) كرمز للحضور الديني في أدق تفاصيل وجود الدولة، وفي أهم أشكال رمزيتها تعبيرًا عن القوة والسيادة والسلطة (المال)، وفي التجربة الألمانية نشهد أحزابًا دينية مسيحية تمارس حضورها الشرعي والتشريعي والسياسي، حتى وصولها إلى قمة السلطة، على قاعدة اعترافها بالدستور والمساواة، والقيم والمبادئ العليا للدولة.

> **إن جذر الأزمة في عجز وفشل الفكرة العلمانية سواء على صعيد الأحزاب والأفكار أو على مستوى بناء الدول هو غياب خطاب نقد الاستبداد وتعميم حالة الفساد، وعدم الاعتراف بالآخر والقبول بحقه في أن يكون ما يريد لا ما نحن نريده له**

الحمولة السلبية للعلمانية

وفي تقديرنا لم تظهر الحمولة الأيديولوجية والسياسية السلبية في منطقتنا تجاه العلمانية إلا مع سقوط دولة الخلافة العثمانية، وتحديات الدولة التركية العلمانية القومية العسكرية لإرث الدولة العثمانية في بعدها الديني بصورة اجتثاثية (تصفوية) وفي موقفها العدائي ضد العروبة (لغة/ وقومية) وكان لنشأة وحضور الخطاب السياسي الإسلامي على يد محمد رشيد رضا، ومن بعده حسن البنا (الإخوان المسلمون) كحركة سياسية عام ١٩٢٨م، دور مركزي في الاشتغال على هذا البعد والمعنى، وبخاصة بعد إسقاط محاولة تولية الملك فؤاد خليفة للمسلمين، وبعد الحرب العالمية الثانية وصعود الصراع الأيديولوجي كعنوان للحرب الباردة، تمظهر البعد السياسي للعلمانية بوصفها شيوعية/ وماركسية، معادية للدين، حيث جرى تهريب مصطلح العلمانية من حقله الدلالي المعرفي والواقعي ليدخل طرفًا في معادلة الصراع السياسي بين الرأسمالية والاشتراكية، وساعدت خطايا التجربة الاشتراكية

(الستالينية) في موقفها العدائي من الدين في الترويج لتعميم هذا المعنى والمفهوم السياسي الاستنكاري والسلبي للعلمانية.

لقد انعكست سلبًا تجربة العلمانية في الممارسة السياسية على تعريف وتأطير مفهوم العلمانية بوصفها عقيدة وضد الدين/ الأديان؛ مما أوجد حالة وعي مشوشة ومضطربة في العقل السياسي الإسلامي -أو لدى قطاع واسع منهم- بعد اختزالها واختصارها في تعريفات سياسية سالبة لا صلة حقيقية لها بجوهر مفهوم العلمانية. تحول مصطلح العلمانية في خطاب حركات الإسلام السياسي وحتى الرسمي العربي إلى تهمة تعادل الكفر، والإلحاد، والإباحية، والتحريض على الخروج من الأديان، علمًا أن التجربة الواقعية (المعاصرة) لنا كعرب أظهرت حالة من التداخل والتماهي فوق العادة بين الدين والدولة وبين السياسة والسلطة والدين، وهو ما يعني أن العلمانية كممارسة وتجربة سياسية اقتصادية اجتماعية وحياتية هي (تنظيم سياسي للإدارة والمجتمع والدولة) حاضرة بأشكال مختلفة في جميع التجارب السياسية لبناء الدولة، والتجربة العملية في منطقتنا العربية (مَلَكية أو جمهورية) تقول بتعايش العلمانية والدين من دون تعارض، فقط الشأن السياسي هو من أنتج ذلك التعارض الحدي فيما بينهما.

إن حركات الإسلام السياسي في نشأتها النظرية والسياسية العملية التاريخية إنما وجدت كحالة رد فعل لتفكك وسقوط الدولة العثمانية (دولة الخلافة)، وجذر نشأتها مناقضًا لفكرة وقضية الدولة الوطنية العربية المعاصرة ولفكرة الجماعة الوطنية (الشعب) حيث دولة الجماعة ووطنهم هو الامتداد الجغرافي، والديمغرافي في حدوده (المكانية) الإسلامية كلها، دولة خلافة عالمية جديدة في إطار تنظيمي سياسي «الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين» دولة مصغرة استمرار لدولة الخلافة، ولذلك فإن فكرة دولة الخلافة هي عنوان تنظيمي أيديولوجي سياسي محوري في أدبيات جميع تنظيمات وحركات وجماعات الإسلام السياسي بمختلف عناوينها، وتسمياتها (سنة/ شيعة) (خليفة/ إمام معصوم/ الولي الفقيه) حيث الشعب هو كتلة/ جماعة افتراضية مفتوحة موحدة لا تنتظمها حدود جغرافية وطنية (قومية) ولا يجمعها انتماء وطني (عرقي/ قومي(إثني)، الانتماء والولاء هما حصر لفكرة وقضية الجماعة الدينية الإسلامية، وهي أقوى وأعمق من جميع الروابط الوطنية الداخلية، أممية عالمية دينية مقابلة لجماعات التطرف اليساري الماركسي (الأممية الاشتراكية)، وهنا تكمن الأزمة السياسية التاريخية اليوم في علاقة العديد من حركات الإسلام السياسي بالدولة، والوطن والشعب، ولم يتحرر من هذا الوعي والخطاب فيما هو كتابة وبيانٌ منشور سوى ما أعلنه حزب النهضة في تونس وبعض الكتابات المحدودة لبعض هنا أو هناك.

الدولة الوطنية العربية المعاصرة

إن مشكلتنا في المنطقة العربية مع مشروع بناء الدولة في إطارها العلماني العام هو تدثيرها للعلمانية بالروح والصيغة الاستبدادية في بداية صعودها، ثم بالفساد المعمم في المسار السياسي اللاحق للتجربة، وهو ما تبدى في معظم تجليات ممارسة بناء الدولة على أسس وقواعد مدنية علمانية عسكرية ولا ديمقراطية، والأمر ذاته -بدرجات متفاوتة- ينطبق على أشكال الحكم العربية (جمهورية، مَلَكية) في رؤيتها وموقفها من العلمانية، فقد ناصبت أشكال الحكم الملكية الفكرة العلمانية العداء في الخطاب



في واقع الصراع الأيديولوجي العالمي الدائر في قلب الحرب الباردة مع حضور تجليات العلمانية: كقوة مادية، وإنتاجية وتقنية وصناعية وعلمية وقانونية، وتنظيمية إدارية ومالية (البورصة) في جميع صور وأشكال تعاملها، مع مكونات بناء الدولة والنظام السياسي، في تكويناته المختلفة (البنية التحتية الرأسمالية والبنية الفوقية بدرجة أقل)، لقد دمغت ووصمت دولة الاستقلال والدولة الوطنية القُطرية العربية الحديثة، السياسة والمجتمع والثقافة ونظام الحكم بالاستبدادين: السياسي والعسكري، حيث الحزب الواحد الثوري، (صانع الاستقلال) والجيش (مجلس قيادة الثورة) هما رمزا السلطة والسيادة.

فالحزب هو قائد الدولة والمجتمع (جنوب اليمن/ سوريا، العراق والجزائر) وجميعها من دون استثناء نماذج ناصبت السياسة الديمقراطية العداء وواجهت الديمقراطية السياسية في أحسن الأحوال بمنجزات الديمقراطية الاجتماعية، التي امتصها الفساد وقضى عليها تدريجيًّا الاستبداد، وفي هذا المسار الصعب والمناخ الطارد للسياسة المدنية، تحولت العلمانية في صورة عقيدة الحزب (أيديولوجيته) إلى طوطم، وسوط وكتاب مقدس استحالت معه العلمانية كشكل للتنظيم الاقتصادي والإداري والمالي والثقافي إلى استبداد وفساد.



تحويل العلمانية إلى احتكار للسياسي

إن جذر الأزمة في عجز وفشل الفكرة العلمانية سواء على صعيد الأحزاب والأفكار أو على مستوى بناء الدول هو غياب خطاب نقد الاستبداد وتعميم حالة الفساد، وعدم الاعتراف بالآخر والقبول بحقه في أن يكون ما يريد لا ما نحن نريده له، وتحول الفكرة والممارسة العلمانية (المدنية) في تجربة الأحزاب الواحدية (الشمولية) والمعارضة أو الواقعة في قمة هرم صحن الحكم (قومية اشتراكية ليبرالية) إلى أحادية محتكرة للسياسة، وللحقيقة في ذاتها (توليتارية) بعد تحويلها العلمانية إلى استبداد. لقد علّقت أنظمة الحكم الوطنية الاستقلالية (العلمانية) في صيغها الأيديولوجية القومية واليسارية الاشتراكية والليبرالية حلَّ المسألة الديمقراطية على مشجب حل المسألة الاجتماعية، تحت شعار وغطاء «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة» و«لا صوت يعلو فوق صوت الحزب الواحد» والنتيجة السياسية والعملية التي تفقأ العين أننا لا أنجزنا حل المسألة الديمقراطية، ولا خلقنا قواعد راسخة متينة للتنمية على طريق إذابة أو إزالة الفوارق بين الطبقات، كما رفعتها أدبيات وبيانات هذه الأحزاب والأنظمة/ الدول ولا في المقابل دخلنا المعركة وانتصرنا، بل إننا حولنا بعض انتصاراتنا الجزئية العسكرية إلى هزائم وخسائر سياسية.

ويبلغ الفشل ذروته في الممارسة الاجتماعية والثقافية والتعليمية (تعليم ماضوي)؛ إذ نشهد اليوم انبعاثًا للهويات القاتلة -حسب تعبير الروائي أمين معلوف- الهويات ما قبل الوطنية، وما قبل الدولة: المذهبية والطائفية والقبلية والمناطقية، ومحاولات حرف الصراع السياسي من جانب بعض (ميليشيات/ودول إقليمية) إلى عنوان لصراع مذهبي/ طائفي (ديني) (سني/ شيعي) وحضور الخارج الإقليمي والدولي في داخلنا؛ بسبب ما تركناه من فراغ في السياسة وفي حالة الأمن القومي العربي، الأمر الذي جعل الفضاء والمدى الجيو/ سياسي القومي لنا منتهكًا، حضر بعض أطراف الخارج الإقليمي ليملأه عوضًا عنا (إيران/ تركيا/ إسرائيل) وهو قمة تعبير الفشل عن نفسه، فشلنا كأحزاب ومشاريع وأفكار ودول وهنا تكمن الأزمة. والمشكلة متى نبدأ الفعل باتجاه رحلة الألف ميل نحو الإصلاح والاستنارة؟ ذلكم هو السؤال.

الدين والرؤية العلمانية للعالم

في ضوء النماذج التنظيمية الكبرى

محمد شوقي الزين باحث جزائري

الدين اليوم بمنزلة الإحاطة التي تُغلّف نظام التصوّرات والسلوكيات. يمكن القول بأنه «النموذج» أو «البراديام» (paradigm) الذي تنصاع إليه هذه التصوّرات والسلوكيات. إنه لها بمنزلة الثقاف الوثيق الذي يشدّها إليه. أتكلم بطبيعة الحال عن براديام الدين في السياق الجغرافي والتداولي للثقافة العربية الإسلامية؛ لأن الدين في الغرب توقّف عن كونه الدليل والمرشد، أي توقّف عن كونه براديام الوعي الغربي بعد أن حل محله براديام جديد في منعطف القرنين السابع عشر والثامن عشر بظهور الدولة الحديثة، ويمكن تسمية هذا البراديام بالقالب السياسي الأخلاقي الذي قولب التصوّرات والسلوكيات في نظام جديد هو نظام العقل الذي حوَّل (conversion) المضامين الدينية إلى أشكال علمانية من القول والفعل.

لمحة تاريخية مختصرة تُبرز لنا طريقة هذا التحوّل وموقعنا نحن في خريطة هذا الانتقال التدريجي للوعي؛ لأن هذه اللمحة مفيدة وحاسمة في تبيان لماذا وبأي معنى لم تُفلح المشاريع العلمانية في الترسّخ في الثقافة العربية الإسلامية. أقول باختصار، وبالمقارنة مع التجربة الغربية التي هي لنا بمنزلة المرآة نرى ذواتنا فيها، أقول بأن هذه التجربة انتظمت وفق ثلاثة براديامات تأسيسية وحاسمة:

أولًا- البراديام الديني اللاهوتي الذي قولب الوعي الغربي طيلة ١٧٠٠ سنة بهيمنة المسيحية منذ تبنيها من طرف الإمبراطورية الرومانية، وخصوصًا هيمنة المذهب الكاثوليكي عبر الكنيسة، لسان حال العقيدة وظل اليسوع في الأرض. غير أن اختلالات بنيوية حصلت في هذا البراديام جعلته يصل إلى منتهى عطائه وأيضًا إلى ذروة قسوته مع محاكم التفتيش والحروب الدينية والنداء الملحّ في إصلاح المنظومة الدينية، فوقع الشرخ المعروف الذي انتهى بانشقاق الإصلاحيين لوثر وكالفن عن الكنيسة الكاثوليكية.

ثانيًا- وسط اهتزاز النواة الصلبة لهذا البراديام وبروز شقوق وانهيارات بظهور مذاهب وطوائف وأفول المرجعية العامة التي كانت تضمن بالأمس كل هذه الوشائج، حصل أن تعززت الدولة نظريًّا عبر التأملات الفلسفية حول نظام الحكم (روسو، هوبس، مونتيسكيو) وعمليًّا بسقوط الملكية في أوربا (الثورة الفرنسية) وظهور الديمقراطية التشاركية في أميركا (الثورة الأميركية). بظهور

> **من شأن الرؤية العلمانية أن تنتشل الفعل من دائرة التقليد وسجن المحاكاة، بأن تحرّره وتدفعه لأن يُشرّع لذاته من بادِءِ اللحظة التي تتولّد عنها أشكال من التصوّر وأنظمة من السلوك**

مفهوم الدولة الحديثة الذي وجد اكتماله النظري مع الفيلسوف الألماني فريدريش هيغل، فإن المساحة السياسية والاجتماعية لم تعُد من اختصاص المؤسسة الدينية، الراعية على الضمير الجمعي، إنما من قيام المؤسسة السياسية المنتخبة. لم نعد نتحدث عن الأخلاق الدينية بعد تراجع المرجعية العُليا وأفولها، إنما عن الأخلاق المدنية بعلمنة هذه المرجعية وتحويل المضامين الدينية إلى المحتويات الاجتماعية: مثلًا، لا نتحدث عن الزكاة أو الصدقة إنما عن الضرائب والتضامن الاجتماعي، إلخ.

انهيار مفهوم الدولة

ثالثًا- مثله مثل البراديام الديني الأخلاقي، وصل البراديام السياسي الأخلاقي، الذي دام قرابة ٢٠٠ سنة، إلى منتهى عطائه وذروة تشدده، بعد أن ابتلع الحزب الواحد في عز الأيديولوجيات الاشتراكية والشيوعية مفهوم الدولة نفسه، فأصبح هيكل هذه الدولة على الصعيد التنظيمي، والراعي على الأمة على المستوى الرمزي. بانهيار مفهوم الدولة المركزية ذات الحزب الواحد بعد الحرب العالمية الثانية، توجه الوعي الغربي نحو براديام جديد، قائم على القيم الليبرالية والفردانية، ويواكب مفاهيم التقدم والتواصل والتنافس، فكان أن تعزز البراديام الاقتصادي المالي بمنطق خاص، يقوم على المبادلات الحرة على المستوى التجاري والسيولة المالية والوفرة الإنتاجية. أصبحت المؤسسات المالية (صندوق النقد الدولي، ومؤسسات المراقبة في ميزانيات الدول، إلخ) هي الحاكم والفيصل. يقع الغرب اليوم في هذا البراديام الذي تُبنى عليه كل سياسة أو قرار. لا ندري ما البراديام المقبل عندما يصل البراديام الاقتصادي المالي إلى منتهى عطائه وذروة تشدده بنُدرة العمل وتسريح العمال، مع كل المخاطر الناتجة عن البطالة والأزمات الاقتصادية والاجتماعية وصعود الفقر والجريمة المنظمة.



السؤال المطروح الآن: ما موقعنا في هذه الخريطة؟ يمكن أن نلمس نوعًا من الشرخ في السياق العربي الإسلامي؛ لأن بقدر ما يحيا هذا السياق البراديم نفسه كالذي يعيشه الغرب عبر أنظمة التواصل والاتصال والتحديث التقني والسيولة المالية ووسائل المواصلات المتطورة، بقدر ما يزال يقبع في روح البراديم الديني اللاهوتي، الذي لم ينفك عن تنظيم الحياة الاجتماعية والأخلاقية للعرب والمسلمين. هل ندّعي أننا نراوح بين الديني اللاهوتي والاقتصادي المالي دون وسيط السياسي الأخلاقي؟

ليست الأمور بهذه السهولة المبتذلة. أولًا- نحيا بلا شك آثار أو مفاعيل البراديم الاقتصادي المالي الليبرالي الذي يعيشه الغرب نفسه عبر الوحدات الكبرى مثل العولمة، والوحدات الصغرى مثل الأنظمة التجارية العابرة للقارات؛ لكن، ثانيًا- لا نزال نقبع تحت إمرة البراديم الديني اللاهوتي الخاص بالإسلام. هل هذا عائق أم حتمية؟ إنه عائق بحكم عدم امتثالنا بعدُ إلى براديم سياسي أخلاقي يُعبِّر عن نمط وجودنا في العالم. الممارسات السياسية الأخلاقية في السياق العربي الإسلامي مختوم عليها بخاتم الأمر والنهي. لم نصنع بعدُ لذواتنا نظامًا سياسيًّا وأخلاقيًّا يقول عفوية الفعل في ابتكاره للقواعد والصيغ السلوكية، وحرية المبادرة والمساهمة. لا نزال في مجال الامتثال إلى الأوامر والنواهي واتباع نظام ميكانيكي أو آلي هو مجرّد الاحتذاء والإذعان. في حين الفعل السياسي الأخلاقي هو فعل من وحي الزمن الحاضر وعفوية الأشكال السلوكية، وليس تطبيقًا لمخططات سالفة أو محاكاة لأفعال ماضية.

معركة الفعل

عندما نفقه هذه المسألة، أي عندما نُدرك أن الفعل الحر والعفوي والمشرّع لذاته من وحي اللحظة الراهنة، فإن تشكيل نظرية سياسية أمر ممكن، وعقلنة نظام الحكم وصناعة القرار شيء حاسم. لا بد من تخطي هذه العتبة ومجاوزة هذه العقبة، أقصد أن الثقافة العربية الإسلامية على عاتقها قيادة «معركة الفعل»، بعدما ظفرت «بمعركة القول». كان القول محظورًا في الفضاء العمومي بسبب التعسّف على المستوى السياسي. باندلاع بعض الانتفاضات العربية، ظفر المجتمع العربي الإسلامي بمعركة القول وساعدته في ذلك التكنولوجيات الحديثة مثل مواقع التواصل الاجتماعي؛ لكن معركة الفعل لم يظفر بها؛ لأن الأفعال لا تزال في دائرة المحاكاة والتقليد باحتذاء نماذج خالية أو السير وفق نظام متشخّص من السلوك: اتباع داهية أو داعية أو صفوة أو نخبة. مع أن الفعل هو فعل متفرّد، فعل كل فرد (أنا، أنت، نحن) قابل للتشارك من أجل التناغم الاجتماعي والعيش المشترك.

أعتقد أن فهم استقلالية الفعل من شأنه أن يساعد على بلورة رؤية علمانية للأشياء. هذه الرؤية متعثّرة اليوم في السياق العربي الإسلامي؛ لأن مجال الفعل ينتمي في معظمه إلى الفضاء الديني عبر مساحة التديّن (الآلي والميكانيكي الذي يخلو من الروح)، لأن الفعل في هذه المساحة هو محاكاة الأوائل، باحتذاء نظام تصوّرهم وسلوكهم. إذا كانت الرؤية العلمانية متعثّرة اليوم، فلأن نظام المحاكاة في الفعل يُشجّع المذهبية والطائفية، وقود كل حرب أهلية؛ لأن كل طائفة تعدّ نظام التصوّر والسلوك الذي تحتكم إليه بمنزلة اليقين الذي لا يشوبه شك أو ارتياب؛ وكل نظام مختلف عبارة عن نظام مخالف، وينخرط في شكل من أشكال الصراع والصدام. من شأن الرؤية العلمانية أن تنتشل الفعل من دائرة التقليد وسجن المحاكاة، بأن تحرّره وتدفعه لأن يُشرّع لذاته من بادِهِ اللحظة التي تتولّد عنها أشكال من التصوّر وأنظمة من السلوك.

هذا لا يعني أن الأشكال الدينية ملفوظة، لكن كما تتبدّى اليوم في طبعة عريقة، تحمل أثقالها المهترئة، فهي العائق وليست اللائق لبادِهِ العصر. من شأن الرؤية العلمانية أن تعمل على عقلنة هذه الأشكال في طبعة جديدة ومنقحة ومزيدة، بأن تقوم بتحويل هذه الأشكال الدينية إلى مضامين مدنية، إلى أخلاق فردية وجمعية تقول أصالة الفعل في انبثاقه الآني وسبقه الآتي، أي ما يُنتجه الآن من أشكال سياسية وأخلاقية، وما يترقبه من إمكانات في الزمن المقبل. الرؤية العلمانية نقطة حاضرة وخط نحو المستقبل؛ لذا تُعوّل على ابتكار الفعل في الحياة اليومية والراهنة وتتطلّع إلى الآتي، بعد أن تسعى إلى تحرير هذا الفعل من بداهة التقليد التي تسجنه في الماضي. هل العالم العربي الإسلامي على استعداد لخوض معركة الفعل من أجل بناء الحاضر والتطلّع إلى المستقبل؟ هذا ما ينبغي الانتباه له ومصاحبته بالبحث الحثيث والعمل الجاد.

العلمانية وخصومها

نادر الحمّامي باحث تونسي

انطلق النقاش حول العلمانية في المجتمعات الإسلامية منذ نهاية القرن التاسع عشر؛ ليأخذ أبعادًا أعمق بعد إلغاء نظام الخلافة خاصة، وظهور تيارات فكرية متعارضة ومتجادلة فيما بينها من داخل المنظومة الإسلامية الدينية يمكن التمثيل عليها بكتاب محمّد رشيد رضا «الخلافة أو الإمامة العظمى»، وقد سبق قيام تركيا الكمالية بسنتين، في مقابل كتاب عليّ عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وليس علينا هنا الإطناب في بيان أن الكتاب الأول يمثل تيّارًا سيحوّل نقاشات مصلحي القرن التاسع عشر في قضية الحكم من المجال السياسي إلى المجال الديني، في حين سيكون الكتاب الثاني من أهمّ مستندات مجذّري العلمانية ودعاة الفصل بين السياسي والديني في التراث والتاريخ الإسلاميين، وربّما يكون ذلك بغاية جعلها مقبولة اجتماعيًّا ومستساغة إلى الضمير الإسلامي الجمعي خاصّة بعد حملات تشويه العلمانية وربطها بالتغريب أو حتّى بالكفر.

ولكن هذا الصراع لم يكن في أغلب الأحيان لصالح العلمانيين، ونحسب أنّ محاولة الوقوف على الأسباب الكامنة وراء ذلك بجدية وعمق تشكّل اليوم أكثر من أيّ وقت مضى حاجة ملحّة وضرورية لمستقبل المجتمعات الإسلامية. وما نروم بيانه في هذا المقام هو محاولة الإلحاح على أنّ العلمانية تواجه هجومًا من طرف دعاة الإسلام السياسي بكل تلويناته وأشكاله من ناحية، لكن لا بدّ من الإقرار أيضًا أنّ العلمانية قد طُعنت من طرف المنتسبين إليها في كثير من الأحيان. وفي تقديرنا فإنّ العلمانية تواجه كلّ هذا الهجوم من كلّ حدب وصوب لسبب أساس، وهو أنها وضعت موضع صراع أيديولوجيّ، وقدّمت على أنّها أيديولوجيا سواء من معارضيها أو حتى من كثير من الدعاة إليها وهو ما سنحاول بيانه.

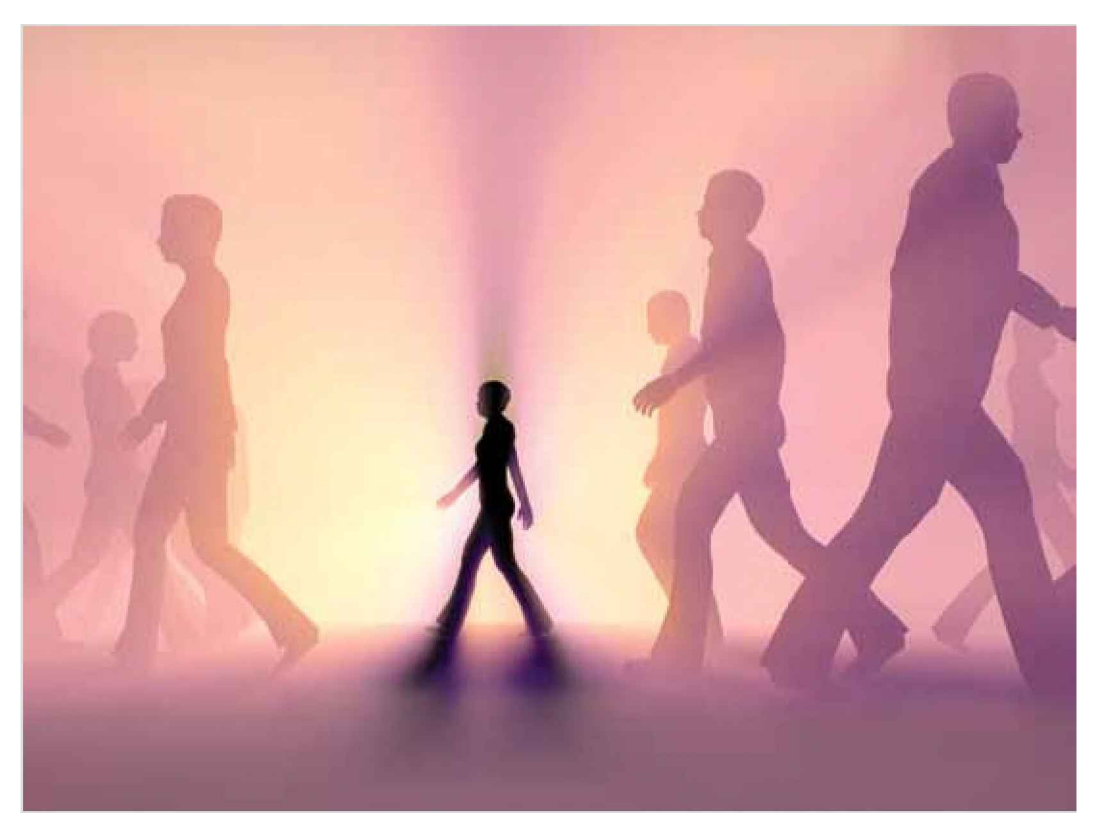
خصوصيات ثقافية

يحشد معارضو العلمانية من التيارات الإسلامية الحجج لبيان أمرين أساسين قد يجتمعان أحيانًا لدى بعض كُتاب تلك التيارات، وقد لا يجتمعان. ويتمثّل الأمر الأوّل في بيان أنّ العلمانية هي معاداة لكلّ الأديان وأشكال التديّن ومحاربة لكلّ انتظام دينيّ. أمّا الأمر الثاني فيتلخّص في السعي إلى محاولة بيان الخصوصيات الثقافية والتاريخية للمجتمعات الإسلامية، وأنّ العلمانية غربية نشأةً وتطوّرًا وإجراءً، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تطبيقها في البلدان الإسلامية. ويمكن هنا النظر فيما نشره مثل يوسف القرضاوي سنة ١٩٨٧م «الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه» منطلقًا من الردّ على ما نشره فؤاد زكريا في الأهرام المصرية سنة ١٩٨٥م. ومن اللافت للنظر أنّ كلام زكريا الذي سيردّ عليه القرضاوي بكتاب كامل كان دائرًا حول مسألة الشريعة ومفهومها، فكان مدخلًا إلى مهاجمة العلمانية.

> **العلمانية** والعلمنة تغزو كل المجتمعات باستثناء المجتمعات الإسلامية فيجري الحديث عن استثناء إسلامي، وهذا أمر خطير جدًّا، فهو يمثل نقطة التقاء أساسيّة بين خصوم العلمانية ودعاة الإسلام السياسي من ناحية أولى، وشقّ من العلمانيين ودعاتها من ناحية ثانية في المجتمعات الإسلامية، وشقّ من المستشرقين المعادين للإسلام والمنظرين للاستعمار من ناحية ثالثة

إنّنا إزاء معادلة رهيبة حقًّا يستبطنها دعاة الإسلام السياسي في مجمل خطاباتهم، تربط الإسلام ربطًا وثيقًا بالشريعة، بل أحيانًا تقع المماهاة بين الإسلام والشريعة، وبما أنّ العلمانية تتضمّن تشريعات لا تستند إلى الموروث الديني، فإنّها بالتالي معادية للإسلام، بل هي ضرب من الإلحاد غير أنّ اللافت للنظر حقًّا أنّ ما تذهب إليه مثل هذه المعارضة الأيديولوجية التي يتبنّاها دعاة الإسلام السياسي تتقاطع مع كثير من دعاة العلمانية شرقًا وغربًا؛ لأنّهم بدورهم حوّلوا العلمانية إلى أيديولوجيا، فخدموا خصومهم من حيث لا يحتسبون، وخسروا على المستوى الاجتماعي. ومن الإشكاليات التي يحدث الوقوع فيها في الأغلب يمكننا التركيز على أمرين أساسين ينبغي في تقديرنا للعلمانيين تجاوزهما تنظيريًّا وعمليًّا:

يتمثّل الأمر الأوّل في تحديد أنموذج للعلمانية؛ إذ إنّ وضع أنموذج معيّن لها يؤدّي إلى تحنيط المفهوم، وتخلق بالتالي عائقًا أمام فهمه في تاريخيّته وتطوّره، وبالتالي إمكانية توافقه مع مختلف الخصوصيات والهويات والانتماءات الثقافية، فيكون كل ذلك مدخلًا مناسبًا لمعارضي العلمانية للقول بأنّها خاصة بالمجتمعات الغربية، ولا يمكن أن تكون مطبقة في المجتمعات الإسلامية. إنّ العلمانية ينبغي أن تقدَّم على أنّها صيرورة وهي متحوّلة باستمرار ومتعدّدة تمامًا كالديمقراطية مثلًا، فهي مثلها طريقة إجرائية لتنظيم الحياة الاجتماعية المتحوّلة، وبالتالي فهي ليست أيديولوجيا ثابتة، وليست دينًا، وهي لم توضع لتعويض الدين، وهي أيضًا ليست معادية لقناعات الناس الدينية ولعقائدهم، هي فقط طريقة تضمن معاملة المواطنين معاملة متساوية أمام القانون بغضّ النظر عن اعتقاداتهم ومذاهبهم وطوائفهم، فتغدو العلمانية بذلك شرطًا أساسًا من شروط تحقيق العدل بين المواطنين على أساس المواطنة. ومن هذا المنطلق ينبغي معارضة الآراء المؤصّلة للعلمانية في فرنسا وعدّها خصوصية من خصوصيات النظام الجمهوري الفرنسي، وكذلك معارضة الآراء القائلة بأنّ العلمانية خصوصية غربية منبثقة من التحوّلات التاريخية والسياسية والاجتماعية في الغرب. إنّ العلمانية ينبغي أن تقدَّم كما الحداثة وما ارتبط بها من قيم الحرية والمساواة والعقلانية



على أنّها كونية وإنسانية وإن كانت غربيّة المنشأ؛ إذ لا يمكن القول: إنّ الحرية في مفهومها الحديث خاصّة بالغرب، وإنّها لا تصلح للمجتمعات الإسلامية، والأمر كذلك للمساواة أو العقلانية أو كلّ منظومة حقوق الإنسان بصورة عامّة. كما لا يمكن القول بأنّنا سنكف عن المطالبة بالحرية أو المساواة أو العدالة؛ لأنّنا بلغنا الغاية فيها، فهذه القيم نسعى إليها باستمرار، فهي في تحوّل مطّرد يساير تطوّر البشريّة، وهذا في الحقيقة مبدأ أساس من مبادئ الحداثة: التقدّم باستمرار. ومن هنا نعدّ أن وضع أنموذج للعلمانية يهدّد العلمانية أوّلًا وهو مخالف للحداثة نفسها.

استثناء إسلامي

يحيل هذا الأمر الأوّل المتعلّق بالأنموذج إلى الأمر الثاني وهو القول بأنّ المجتمعات الإسلامية متمايزة تمامًا عن المجتمعات الغربيّة، وبالتالي فإنّ ما يعدّ أنموذجًا غربيًّا لا يصلح للمجتمع الإسلامي، وحين ينظر إلى العالم بأسره يمكن ملاحظة أن العلمانية والعلمنة تغزو كل المجتمعات باستثناء المجتمعات الإسلامية، فيجري الحديث عن استثناء إسلامي، وهذا في تقديرنا أمر خطير جدًّا، فهو يمثل نقطة التقاء أساسيّة بين خصوم العلمانية ودعاة الإسلام السياسي من ناحية أولى، وشقّ من العلمانيين ودعاتها من ناحية ثانية في المجتمعات الإسلامية، وشقّ من المستشرقين المعادين للإسلام والمنظرين للاستعمار من ناحية ثالثة. صحيح أنّنا نجد لدى بعض مفكّري عصر النهضة في كتاباتهم السياسية ما يؤكّد أنهم يميزون بين الإسلام والمسيحيّة على أساس أنّ الإسلام يشمل المعاش والمعاد أو الدنيا والآخرة، ولكن نحسب أنّ هذه الفكرة تعمّقت مع ظهور الإسلام السياسي الذي يمثل ردّة فعل على مدّ ديمقراطي، أو لنقل على الأقلّ: نفس تحرّري إصلاحيّ بدأ في الظهور في بعض المجتمعات الإسلامية، وهذا نظير المسيحية السياسية في أوربا التي ظهرت ردّة فعل على النظريات القائمة على القطع مع التصوّرات القديمة فيما يتعلق بالشرعية السياسية، حيث لم تعد السلطة مقدّسة؛ لأنّ شرعيتها مستمدّة من الله كما يريد أن يقول رجال الدين حتّى يتمكّنوا من بسط هيمنتهم، بل أصبحت الشرعية مرتبطة بإرادة الشعب ومصالح المواطنين. ومثل هذا التحوّل في مصدر السلطة لا يمكن بأيّ حال أن يُعَدّ حكرًا على العالم المسيحي، ولكن من اللافت للنظر أن دعاة الإسلام السياسي وشقّ من العلمانيين في المجتمعات الإسلامية والمعادين للإسلام من الغربيين اتفقوا على عدّ هذا الأمر من خاصيات الغرب، وقالوا بمسألة الاستثناء الإسلامي في هذا المجال، سواء استعملوا المصطلح أو لم يستعملوه، فتابعوا من حيث شاؤوا أو أبوا المقولات المنظّرة للاستعمار أو لصراع الحضارات أو حتّى للإسلاموفوبيا.

صامتة كعتبات حجريّة منهكة

ترجمة: عاشور الطويبي شاعر ومترجم ليبي

تضرب الريح صدري

الشاعر التشيلي: بابلو نيرودا ١٩٠٣- ١٩٧٣م

بين الظلّ والفضاء، بين اللُّجم والعذارى،
عطيةُ قلبٍ وحيدٍ وأحلامٌ قاتلة، متهور
شاحب، مغضّن الجبهة
وفي الحِداد أرملٌ غاضبٌ كلّ أيام حياتي،
آه، مع كلّ جرعة ماء لا مرئي أشربها نعسان
ومع كلّ صوت آخذه، أرتعش،
أُحسُّ ذات العطش المفقود وذات الحمى
الباردة،
أُذنٌ تولدُ، قلق خفيّ،
كأن لصوصًا على وصول، أو أشباحًا،
داخل محارة طويلة عميقة مجوّفة،
كنادل ذليل، كجرس بحّ قليلًا،
كمرآة قديمة، كرائحة بيت مهجور
يرجع إليه الضيوف ليلًا مخمورين،
ثمّة روائح ملابس ملقاة على الأرض،
وأزهار غائبة
-أو ربما أقلّ كآبة-
الحقيقة، فجأة، تضرب الريح صدري،
الليالي الكالحة تغمر غرفة نومي،
جلبة نهار يحترق لقربان يبحث عن العرّاف
بداخلي، كآبة حاضرة
قرع أشياء تنادي بلا ردّ
حركة لا تهدأ، واسمٌ عَكِر.

الشعر

الشاعر اليوناني: أناستاسيس فيستونايتس: ١٩٥٢م.

القصيدة لا تشبه أوراقًا
كنستها الريح في الشوارع.
ليست بحرًا ساكنًا،
قاربًا مربوطًا.
ليست سماءً زرقاء
وطقسًا صافيًا.
القصيدة شوكةٌ
في قلب العالم.
سكينٌ لامعٌ
مغروسٌ مباشرةً في المدن.
القصيدة كَرْبٌ،
قطعة معدن لامعة،
جليدٌ، جرحٌ غامقٌ.
القصيدة صلبةٌ،
ماسٌ متعدّد الأسطح.
متينٌ - رخامٌ منحوت.
سيّالٌ - نهر آسيوي.
القصيدة ليست صوتًا،
عبور طائرٍ.
إنها طلقةٌ
في الأفق والتاريخ.
القصيدة ليست وردة تذبل.
أنها ألمٌ محنّط.



فن الشعر

الشاعر الأميركي: أرشيبالد ماكليش ١٩١٧- ١٩٨٢م

على القصيدة أن تكون محسوسة وصمّاء
كفاكهةٍ مكوّرة،

بكماء
كالأنواط القديمة لإصبع الإبهام،

صامتة كعتبات حجريّة منهكة
لنافذة نمت عليها الأشنات.

على القصيدة أن تكون بلا كلمات
كتحليق الطيور

❋

على القصيدة أن تكون ساكنة في وقتها
كما يصعد القمر،

طارحة، كما يطلقُ القمرُ
الأشجار حبيسة الليل عودًا عودًا،

طارحة، كما يختبئ القمر خلف أوراق الشتاء
ذكرى وراء ذكرى- العقل

على القصيدة أن تكون ساكنة في وقتها
كما يصعد القمر

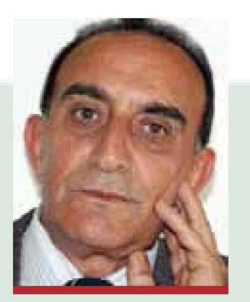
❋

على القصيدة أن تكون مساوية لـ:
غير حقيقي.

لكلّ تاريخ الأسى
ممرٌّ فارغٌ وورقةٌ شجرةٍ قيقب.
للحبّ

اتّكاءةُ عشب وفناران فوق البحر.

ليس على القصيدة أن تعني
بل أن تكون.



حاتم الصكَر
ناقد عراقي

في غياب الموهبة: مصنع لتفريخ الأدباء!

يتزايد في الغرب تيار انفتاح أبواب الفنون والآداب للكتابة دون شروط أو قواعد أو مؤهلات محددة، ما يتيح لأفراد يتخذون قرارًا أو يرغبون -بحسب كليشهات الدعاية- في أن يصبحوا كتابًا، أن ينتظموا في دورات أو معاهد أشبه بمصانع لتفريخ الأدباء وفق نصائح وتطبيقات ساذجة، كالوصفات السريعة لتعلم اللغات في سبعة أيام من دون معلم.

يتزامن ذلك مع صعود موجات ما بعد الحداثة أو بسببها في الأحرى، وبتأثير النزعة الشعبوية التي تستهدف تسطيح الفن والثقافة عمومًا، بدعوى جعلها جماهيرية وانتزاعها من نخبويتها وانغلاقها، والاعتقاد بإمكان توليد المهارات والمواهب من دون استعداد نفسي سابق أو تهيئة ذاتية؛ لذا انتشرت في الغرب مدارس ومواقع لتعليم الشعر والفن خارج الأهداف أو البرامج البيداغوجية التي تعتمد تعليمًا منظمًا، يساعد في تمكين الموهوبين وتقوية قدراتهم بدراسات منظمة شاملة، وتزويدهم بعدة الفن والأدب التي لا تعني بالضرورة أن يكونوا أدباء أو فنانين.

والمفارقة الكبرى تكمن في اختلاط تلك المقترحات الشعبوية مع الدعوة النظرية لمناهج ما بعد الحداثة لإعلاء الهوامش والمهمشين: سواء أكانت فنونًا كتابية أو صنفًا من الكتّاب - النساء مثلًا كجنس، والسيرة الذاتية كنوع أدبي- وإذ نقرّ بضرورة نبذ التهميش ونشارك في الاهتمام المستحق لأدب الهوامش المقصاة اجتماعيًّا بسبب الهيمنة التقليدية، ونؤمن بتنشيط الفنون المقصاة لأسباب معروفة كالكتابة السيرية، فنحن لا نقرّ بأن يغدو ذلك مبررًا لإلغاء شرط الموهبة الفردية، أو التقليل من شأنها في الكتابة الإبداعية والفنون عامة. ولا تقنعنا بجدوى تلك المصانع التي يراد لها أن تفرخ الكتاب والفنانين بإخضاعهم لبرنامج زمني، وعبر مواد يتصور واضعوها أنها كافية للخلق والإبداع، فيصفون قوالب وأطرًا معينة توقع مقلديها في البساطة والهشاشة، ويصبحون مستنسخين للنماذج المتصورة، يذكروننا بكتب الرسائل الجاهزة للمناسبات، التي يقتدي بها المراهقون وأنصاف الأميين للتعبير عن مشاعرهم من خلال تلك الوسائط الجاهزة. والأخطر هو ما تبع ذلك من ازدراء الموهبة، والحديث عنها كما لو كانت تهمة أو نقصًا في المبدع، أو كأنها المقابل العدائي للثقافة.

جابر عصفور والترويج لبضائع متنافرة

أذكر استطرادًا أن الدكتور جابر عصفور كان يناديني بالناقد الموهوب كلما جمعنا لقاء. وكتب ذلك بخطه وهو يهديني أحد كتبه. كنت أعلم أن ذلك الوصف- في المسكوت عنه من خطاب الدكتور عصفور- هو أنني لا أعبأ بالجانب النظري مثله وبعض الزملاء الآخرين. وذلك يعني أنه يربط جهدي النقدي بدافع واحد هو الموهبة التي تقف من وجهة نظره بمقابل أو بمعاداة النظرية التي يضمر تقسيمه هذا انتماءه إليها. والحق أن صلة الدكتور عصفور بالنظرية هو دور تعريفي. أي أنه يقدم خلاصاتها للقراء ويعرّف بروادها وكتبهم وما تقوم عليه نظرياتهم من منطلقات فكرية وممارسات نقدية في لغاتهم وأدب بلدانهم نموذجًا للتطبيق أو الإجراء؛ لذا لم ينعكس ذلك في دراساته ومقالاته التي تقوم على حرية منهجية كافية لتقديم مقاربة للموضوع أو النص قيد الدرس أو النقد. أما كتبه ذات الحمولة النظرية وأكثرها ترجمة فهي والقليل المؤلف في التنظير ليست إلا انحباسًا تامًّا فيما تقوله تلك النظريات دون حوار ندّي معها، يرفض ويقبل أو يقوم بتكييفها لتلائم مادة الدرس النقدي العربي. وهذا جانب تشكو منه بعض كتابات الزملاء المعرَّفين بالنظرية دون إسقاطها على النصوص أو الموضوعات والظواهر؛ لتجربتها عبر إجراءات منهجية تفضي إلى تحليل مدروس وتأويل

مقنع. كنت أجد لهؤلاء شبهًا بمن يصف عمل آلة كهربائية أو أجزاءها بدقة، استنادًا إلى تعليماتها المصاحبة لها. ثم يتركها دون تشغيل؛ لذا نجد في كتبهم تناقضات منهجية كأنهم مروِّجو بضائع متنافرة، فيكتبون عن البنيوية والواقعية والأسلوبية في كتب متتالية من تأليفهم. وهذا الهوس النظري يرادف النظر للنقد والشعر بكونهما حرفة تُعَلَّم، أو (صنعة) بتعبير المصطلح النقدي العربي القديم الذي وضع وصايا وقواعد لصناعة الشعر وكتابته مثلًا، لكنها تنتج نظّامين في الواقع يسبكون أشعارهم بطرائق تقليدية متشابهة، حين لا يمتلكون موهبة تمييز المفردة وتركيب العبارة، ولا يمتلكون الخيال المطلوب والمؤثر الشعوري لقول الشعر.

وأعتقد أن هذه القضية- موهبة الناقد أو ثقافته- مُرحَّلة من الشعر خاصة، إذ ناقش النقاد العرب قديمًا وحديثًا مدى حاجة الشعراء للموهبة والثقافة. وكانوا معتدلين غالبًا في طلب توفر الأمرين. فالموهبة تتمثل في قدرة الناقد على التذوق والاختيار والفهم ثم الحكم على النصوص، فيما تعضد الثقافة عمل الموهبة ودورها، فتكون عدة الناقد لغوية وعروضية وبلاغية، وهي أمور تطلب استعدادًا خاصًا وتعلمًا ودراية؛ لذا قرنوا ثقافة الناقد بالنصوص ذاتها التي ترتبط بدورها بشروط الصناعة التي استخدموها للتدليل على أهمية المعرفة العلمية في نظم الشعر، أي التوفر على عدة لغوية وبلاغية وعروضية بجانب المقدرة الخيالية والتصوير العاطفي.

وقد تنبه المنظّرون الحداثيون ومن تلاهم إلى ذلك؛ فأكدوا ضرورة التثقف والتزود بالمعرفة، بما يشبه صناعة الشعر العربية. ولكن إغفال دور الموهبة أو الملكة الأولية أضر كثيرًا في عافية الشعر والنقد معًا.

الشعر والموهبة

وقد قيل في السياب: إنه يتوفر على موهبة فحسب، دون ثقافة كافية، وإن مصادره الثقافية محدودة وقراءاته لا تشي بمؤثر معرفي. وهذا الرأي ومن أبرز دعاته الشاعر العراقي الستيني سامي مهدي تعرض لنقاش مطول وردود. من بينها ما فصل فيه الناقد والمترجم الدكتور عبدالواحد لؤلؤة إذ قال في معرض التنبيه على ما قدمه السياب في مجال الرمز والأسطورة مبكرًا: «يرتبط تطويع الإشارة الثقافية إلى صيغ محلية، لا يقوى عليه سوى صاحب موهبة كبرى». في إشارة لما أخذه السياب من إديث سِتويل في قصيدته «أنشودة المطر».

ومستندًا إلى مقالة إليوت ذات الشهرة والأهمية «التراث والموهبة الفردية» حيث تعرض لضرورة تجديد الموروث

> **الأخطر هو ازدراء الموهبة، والحديث عنها كما لو كانت تهمة أو نقصًا في المبدع، أو كأنها المقابل العدائي للثقافة**

بقراءته وتحديثه، بالاستعانة بالموهبة الفردية للشاعر. حتى حين يدعو مسترسلًا إلى قراءة القصائد الخالدة منذ هوميروس حتى المعاصرين فإنه يشترط بجانب تلك الثقافة المتحصلة من القراءة أن تتوفر لدى الشاعر الموهبة. ويذكرنا الدكتور لؤلؤة بأن السياب «كانت موهبته الشعرية أكبر بكثير مما تعلمه من الشعر الإنجليزي» رغم ما قيل عن ثقافته بسبب دراسته في قسم اللغة الإنجليزية في دار المعلمين العالية ببغداد في الأربعينيات، تلك الموهبة هي التي رأى إليوت أن أمثالها قادرة على تجديد التراث وإعادته حيًّا معاصرًا. وكذلك فعل السياب إذ توفر على الرموز التراثية ولم يكتفِ بمراجعها العالمية، بل اتخذ من واقعه ومحيطه وثقافته العربية كثيرًا من رموز المنطقة وإشاراتها الثقافية. فالموهبة أعانته على التقاط تلك القيمة الشعرية للموروث شعبيًّا أو دينيًّا أو أسطوريًّا. موهبة ارتقت بشعره وأهَّلته لفتح كبير في الشعرية العربية.

وليكن! فالسياب موهوب في كيفية امتصاص المرجع الثقافي. كتاب واحد أعاره إياه جبرا إبراهيم جبرا هو «الغصن الذهبي» جعله ينصرف إلى الأساطير والرموز ويكيّف الفكرة عراقيًّا؛ ليعود بكنز من رموز العراق القديم بجانب ما أدخله في شعره من التراث العربي والعالمي؛ فارتبطت باسمه أسطورة تموز وعشتار. وكذلك رموزه الأثيرة كأيوب والمسيح وبروميثيوس وسيزيف وغيرها. وقريبًا من أمثولة التحديث والفعل الشعري تأثرًا بمصدر واحد مع استثمار الموهبة ما ذكره إليوت في مقالته تلك من أن (صاحب موهبة مثل شكسبير أفاد من كتاب واحد ترجمه نورث بعنوان: «مشاهير الإغريق والرومان» أكثر مما أفاد كثيرون من مكتبة المتحف البريطاني برمتها).

* * *

ولا أحسب تلك المصانع الوهمية قادرة اليوم على أن تصنع موهبة تلتقط بحساسية ورهافة تلك المعارف السائدة لشعرية النص أو للخطاب النقدي اللصيق بالنصوص والمقبل عليها بدقة وحس، تعضدهما المعرفة اللازمة.



بورخيس

فرويد

حسن المودن ناقد مغربي

على النقيض من تصريحات الكاتب الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس ونصوصه النظرية[1]، نفترض أنه في نصوصه التخييلية، والقصصية بالأخص، كان ينتصر للتحليل النفسي، وكان يتبنى السؤال الفرويدي «نسبة إلى سيغموند فرويد، مؤسس التحليل النفسي» بشكل من الأشكال، لكن من مرجعيات أخرى، أدبية وثقافية، فكرية وفلسفية، أوسع وأكبر ربما من تلك التي يستند إليها فرويد. وأقترح أن نعود في هذه المحاولة النقدية إلى بعض نصوصه القصصية الشهيرة.

أول هذه النصوص قصة قصيرة بعنوان: بورخيس وأنا[2]؛ وفي هذا النص القصير، يبدو واضحًا، من العنوان نفسه، أن المبدأ الذي تأسس عليه التحليل النفسي عند فرويد: «الأنا ليست بسيدة بيتها الخاص»، هو المبدأ نفسه الذي تتأسس عليه هذه القصة القصيرة عند بورخيس: في الذات الواحدة، هناك «أنا» من جهة أولى، وهناك بورخيس من جهة ثانية، والاثنان هما معًا يشكلان الذات، بشكل يصعب معه، في النهاية، أن نحدد بالضبط مَنْ كاتب هذا النص القصصي: «حتى إني لا أعرف الآن من منا كتب هذه السطور»[3].

على النقيض من تصريحات بورخيس نفترض أنه في نصوصه القصصية، كان يتبنى السؤال الفرويدي لكن من مرجعيات أخرى، أدبية وثقافية، فكرية وفلسفية، أوسع وأكبر ربما من تلك التي يستند إليها فرويد



بورخيس

إعادة قراءة فرويد، بما يعمل على تجديد أسئلة التحليل النفسي لم يكن ليكون ممكنًا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار أن بورخيس يعمل قبل ذلك على اشتراط مفهوم جديد للكتابة الأدبية

(أ) هل الأنا منقسمة متنافرة لا موحدة متجانسة؟

(ب) هل الزمن هو الذي يقسم الأنا ويعددها ويغيرها؟

(ج) هل الحلم هو المفتاح؟

قلب فرضيات فرويد رأسًا على عقب

هل أفترض أن بورخيس قد قرأ فرويد، وأنه قد أعاد كتابته بشكل من الأشكال، بمعنى أنه يسائله ويقوّمه ويطوره، فهو وإن كان ينطلق من الفرضية الأساس في التحليل النفسي الفرويدي بأن الأنا ليست بسيدة بيتها الخاص، أي أنها ليست وحدة متطابقة، وأنها تنقسم إلى أنوات متعددة وغير متجانسة كل التجانس، فإنه يلفت الانتباه إلى أبعاد أخرى للمسألة النفسانية، ويبدو كأنه يقلب بعض فرضيات فرويد رأسًا على عقب: الماضي هو الذي يحلم بالمستقبل وليس المستقبل بحالم بالماضي؛ الحلم ليس بمجرد استعادة لما عاشته الأنا في الماضي، ذلك لأن الحلم هو عالم آخر، هو مستوى آخر من الحياة والوجود. وبورخيس بذلك كله، يبدو كأنه يرفض تطبيق التحليل النفسي على الأدب، لكنه يفضل تطبيق الأدب على التحليل النفسي، بالمعنى الذي بلوره أحد قراء بورخيس الناقد والمحلل النفسي الفرنسي المعاصر بيير بيار[٢٥]، ذلك لأن الأدب هو الأقدر دومًا على تجديد الأسئلة والمفهومات والتصورات النفسانية للإنسان ولغته وأدبه.

لكن إعادة قراءة فرويد، وإعادة كتابته، بما يعمل على تجديد أسئلة التحليل النفسي لم يكن ليكون ممكنًا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار أن بورخيس يعمل قبل ذلك على اشتراط مفهوم جديد للكتابة الأدبية. لأنه لا بد من تصور جديد للأدب يكون قادرًا على مقاربة جديدة لتلك الأسئلة النفسانية والفلسفية. وقد رأينا أعلاه، وبخاصة مع النص الثاني، كيف يتحدث بورخيس عن كتابة، وإن كانت تنطلق من الواقع اليومي المعيش، إلا أنها سرعان ما تحلق عاليًا نحو فضاءات الخيال والرمز والغرابة وغير المعقول. فالتفصيلات اليومية مادة أساس في الكتابة، لكن هذه الأخيرة لا تكتفي بالنسخ والتسجيل، وإنما تقوم بالنبش في أماكن ومسالك أخرى لاقتناص ذلك الغريب في واقعنا ووجودنا، ومساءلة قدرنا الكوني واشتغالنا الذهنيّ والاجتماعيّ والتاريخي. وتتقدم الرؤية التي تنسجها نصوص بورخيس استشباحية (فانطاسماغورية) للأنا والزمن، للوجود والحياة.



بورخيس يبدو كأنه يرفض تطبيق التحليل النفسي على الأدب، لكنه يفضل تطبيق الأدب على التحليل النفسي

فمن الصعب في قصة بورخيس أن نعرف أيتعلق الأمر بحكاية واقعية حقيقية، أم أنها مجرد حلم أو استيهام، أيتعلق الأمر بواقعة حدثت فعلًا في الزمن والمكان، أم أن الأمر كله مجرد تهيؤات وتخيلات وأحلام؟ وكأن الأمر يتعلق بلغز يحاول النص التخييلي فك أسراره والوصول إلى حقيقته، لكنه بقي مفتوحًا على كل الاحتمالات من دون أن ينغلق على حقيقة ما على أنها الحقيقة، وتبقى الأسئلة مطروحة دون جواب: هل حدث اللقاء فعلًا بين بورخيس الشيخ وبورخيس الشاب؟ هل من الممكن أن يلتقي الشاب والشيخ، بوصفهما كائنين منفصلين وإن كانا متشابهين، في المقعد نفسه، لكن كل واحد منهما يوجد في تلك اللحظة بزمان ومكان مختلفين؟ هل الأمر واقع أو حلم؟ من الحالم ومن المحلوم به؟ ما الفرق بين الحلم والواقع؟ أليس الحلم شكلًا آخر من الحياة والوجود؟

يبدو أن ذلك كله قد يقود إلى المزيد من الأسئلة والشكوك، إلى حد أن أنطونيو تابوكي قد ذهب بعيدًا بالتفكير البورخيسي عندما تساءل: هل وجد بورخيس فعلًا؟ أو أنه مجرد اختراع من كتاب ومثقفين من الأرجنتين، وأن حياته مجرد كتابة: «من المسموح لنا أن نقول: إن خورخي لويس بورخيس هو شخصية من ابتداع شخص يحمل اسمه، لم يكن له وجود باعتباره هو»[٢٦].

هوامش:

(١) تلحظ الناقدة وأستاذة الأدب الإسبانيّ مرسيديس بلانكو أنه من غير الممكن أن نميّز ما كان يعرفه بورخيس عن فرويد، فلا تصريحاته ولا أعماله النظرية تساعدنا على ذلك؛ لكن الشيء اليقين هو أن تلك الإحالات القليلة على التحليل النفسي في كتاباته تأتي مختزلة وسطحية ومتهكمة؛ ولمزيد من التفصيل، نحيل على دراستها:

Mercedes Blanco : «Borges et l'aversion pour la psychanalyse», Savoirs et clinique, 2005 / 1,N : 6

(٢) بورخيس، خورخي لويس: «بورخيس وأنا»، ضمن مؤلف: سداسيات بابل، مختارات نقلها إلى العربية حسن ناصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٣م.

(٣) نفسه، ص ١٥٦.

(٤) نفسه، ص ١٥٦.

(٥) «الأنا هي آخر» هي أيضًا قولة مشهورة للشاعر أرتور رامبو في إحدى رسائله التي تعود إلى ١٥ مايو ١٨٧١م؛ وهي عنوان كتاب لأحد أكبر المنظرين للأتوبيوغرافيا في العصر الراهن: فليب لوجون في كتابه: الأنا هي آخر، الصادر عن دار سوي بباريس سنة ١٩٨٠م.

(٦) بورخيس: نفسه، ص ١٥٦.

(٧) خورخي لويس بورخيس: «الآخر»، ضمن: كتاب الرمل، ترجمة سعيد الغانمي، الإصدار الثاني، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ١٩٩٩م.

(٨) نفسه، ص ١٤.

(٩) نفسه.

(١٠) بورخيس: نفسه، ص ١٩.

(١١) نفسه.

(١٢) نفسه، ص ١٦.

(١٣) نفسه.

(١٤) نفسه، ص ١٩.

(١٥) نفسه، ص ١٨.

(١٦) نفسه، ص ١٤.

(١٧) بورخيس: الزمن، ضمن مؤلف: بورخيس صانع المتاهات، ترجمة وتقديم محمد آيت لعميم، المركز الثقافي العربي، البيضاء، بيروت، ٢٠١٦م، ص ٨٣.

(١٨) مقالة مذكورة ضمن حوار مع ألبرتو مانغويل، مترجم ومنشور ضمن مؤلف: بورخيس صانع المتاهات، المذكور أعلاه.

(١٩) نفسه، ص ١٣١، ١٣٢.

(٢٠) بورخيس: الآخر، ص ٢٠.

(٢١) نفسه.

(٢٢) جان بيلمان نويل: التحليل النفسي والأدب، ترجمة حسن المودن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م، وبخاصة الفصل الثاني، وعنوانه: قراءة في اللاوعي.

(23) Roland Chemama : Dictionnaire de la psychanalyse, ed. Larousse, Paris, 1993, p28.

(٢٤) بورخيس: الآخر، ص ١٥.

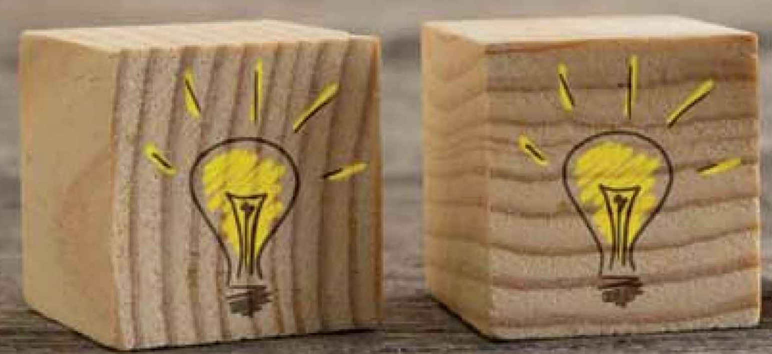
(25) Pierre Bayard : Peut-on appliqué la littérature à la psychanalyse, ed. Minuit, Paris, 2004.

(٢٦) أنطونيو تابوكي: هل وجد بورخيس فعلًا؟، ضمن مؤلف: بورخيس صانع المتاهات، سبق ذكره، ص٢٥١.



سوسيولوجيا الخطاب الشعري الإحيائي..

ثالوث الذاكرة والتراث والهوية



آمال موسى شاعرة تونسية

عرف الشعر العربي في العصر الحديث مدارس وتيارات واتجاهات عدة، ظهرت بشكل متعاقب منذ بداية عصر النهضة في الفضاء العربي الإسلامي؛ لذلك، فإن عصر النهضة يمثل تاريخًا مفصليًّا في تاريخ الشعر العربي ككل، وعاملًا مهمًّا في انبثاق النهضة الأدبية في العصر الحديث، خصوصًا أنه بعد عصور ازدهار الشعر العربي التي تعود إلى الشعر الجاهلي وصولًا إلى الشعر العباسي، شهدت الحياة الأدبية العربية نوعًا من الخمول والضعف، أصاب اللغة العربية والكتابة الشعرية والنثرية، ومس كذلك اتجاهات الثقافة الشعبية التي كانت تجنح إلى الإنتاجات الهزلية والخرافية، الشيء الذي مثل بدوره سببًا أساسيًّا من أسباب ظهور النهضة الأدبية في القرن التاسع عشر، وأكد الحاجة إليها، إذ النهضة مدلوليًّا تشير إلى حالة من التعارض مع ما سبق، وإلى طموح تجاوز حالة الوهن الحضاري وملامحه الدالة عليه كافة.

وهكذا يتضح لنا أن كل مقاربة للشعر العربي في العصر الحديث، وبشكل خاص تلك التي تهتم بالمدارس الشعرية الأولى، وتحديدًا مدرسة الإحياء والبعث، إنما هي بالضرورة مقاربة تتنزل في جزء من تحليلها ومن استنتاجاتها في إطار عصر النهضة، على أساس أن عوامل النهضة الأدبية العربية، تساعدنا على فهم طبيعة الخطاب الشعري الإحيائي، وعلى تفسير مضامينه وخياراته الفنية الجمالية وتأويلها.

فشأن الشعر من منظور بنيوي وظيفي ماكرو-سوسيولوجي، كشأن سائر مجالات الإبداع كافة. فهو في أحد أهم وجوهه، نتاج ظروف تاريخية واجتماعية. وذلك من منطلق أن الشعر هو جزء من الفعل الاجتماعي، وأحد الحقول الاجتماعية المهمة، ويخضع في إنتاجه وتلقيه إلى عملية مركبة من التواصلية والتفاعلية. بمعنى آخر، لا ينبغي التعامل مع المنتوج الأدبي الإبداعي «كما لو كان منغلقًا على نفسه، متركزًا فيها، ولا يرتبط بأي شيء خارجه»[١]. فهو - أي الخلق الثقافي الإبداعي - كما ذهب إلى ذلك لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) نتاج ذات جماعية، ويحمل في باطنه رسائل ومعاني كاشفة عن طبيعة ما يسميه عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو (Pierre Bourdieu) «نسق الإحالات المشتركة» للذات الجماعية.

إذن ظهرت في العصر الحديث مدارس شعرية عربية متعددة، افتتحتها مدرسة الإحياء والبعث، ثم جاءت جماعة الديوان، وتولدت المدرسة الرومنطيقية أو الابتداعية، وذلك في بداية القرن العشرين متأثرة برموز الرومنطيقية في الآداب الفرنسية والإنجليزية. وبعدها عرف الشعر العربي جماعة أبولو، وأيضًا ما سمي أدب المهجر وصولًا إلى مدرسة الواقعية في الأدب، ويليها ظهور حركة الشعر الحر أو قصيدة التفعيلة. ولعل هذا العدد من المدارس والاتجاهات الذي شهده الشعر العربي في العصر الحديث يكشف بدقة ووضوح عن حالة من الحراك الشعري، من أهم مظاهرها وعناوينها استعادة قوية لمكانة الشعر في الثقافة والحضارة العربيتين، واستنهاض لوظيفة الشعر عند العرب، وتلبية لحاجة اجتماعية وثقافية ملحّة للشعر، بوصفه مجالًا من مجالات النهضة، وأحد أبرز مضامينها ومسوغاتها.

وفي هذا الإطار، فإننا اخترنا التوقف عند مدرسة الإحياء والبعث التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، وهي كما أسلفنا الذكر أولى المدارس الشعرية العربية في العصر الحديث. ويبدو لنا أنه قبل التعرض إلى نشأة هذه المدرسة والتعرف إلى روادها وأهم خصائصها وسماتها ومرجعياتها ومبادئها، وأيضًا النقد الذي وجهته لها جماعة الديوان بزعامة محمود عباس العقاد، من المهم جدًّا الانطلاق من العوامل التي لم تسهم في ظهور مدرسة الإحياء والبعث ذات الخطاب الشعري الذي تغلب عليه ظاهرة محاكاة الشعر العربي القديم، وإنما أسهمت كذلك في ظهور النهضة

أهم ما ميز النهضة العربية إلى جانب عنصر الاتصال بالحضارة الغربية والاستفادة من بعض منجزاتها المادية، هو ظاهرة استعادة الارتباط الوثيق بالتراث العربي الثقافي في أزمنة ازدهاره وإشعاعه وقوته

الأدبية وانطلاقها من مصر ولبنان. ذلك أنه في التعرف إلى حيثيات عوامل النهضة العربية، تأصيل مهم لفهم الظاهر والباطن في الخطاب الشعري الإحيائي.

أولًا- الإطار التاريخي العام وظروف النشأة: عصر النهضة

يكاد يجمع مختلف الذين درسوا عصر النهضة العربية على الأهمية المركزية التي حظيت بها تاريخيًّا الحملة البونابرتية الفرنسية على مصر في سنة ١٧٩٨م، بل إنهم يؤرخون لعصر النهضة انطلاقًا من تاريخ دخول نابليون إلى مصر وذلك لما مثلته تلك الحملة في جوانب منها من اتصال وتلاقح ثقافيين ما بين الشرق وأوربا. وأدى استمرار هذا الاحتكاك بين الشرق والغرب على إثر الحملة الفرنسية على مصر إلى «ظهور النهضة المادية»[٢]، فكان دخول المطبعة إلى مصر من أكبر العوامل التي أسهمت في حدوث النهضة الثقافية، حيث كانت المطبعة آنذاك «وسيلة لنشر التراث»[٣]، ومواجهة الصدمة الحضارية ومظاهر الاستلاب الثقافي التي عبرت عنها البعثات التبشيرية. فالمطبعة شكلت قاطرة النهضة الثقافية والأدبية على امتداد القرن التاسع عشر في البلاد العربية، وذلك لكونها مثلت الأداة المادية لتأمين حركة نشر واسعة، شملت بالخصوص التراث العربي فكرًا وشعرًا ونقدًا ونثرًا، فكانت العامل الرئيس لظهور النهضة الثقافية والأدبية في مصر وبلاد الشام، وانتقالها إلى عواصم عربية أخرى مشرقية ومغربية. ويبرر الدكتور علي شلق انطلاق حركة النهضة في مصر ولبنان بأنهما «كانتا أسبق بلاد العرب إلى مشارف التوعية وأغزرها عطاء أدبيًّا نظرًا إلى موقعها على شاطئ البحر المتوسط ملتقى حضارات الشرق والغرب، ولما لهما من مكانة علمية وينابيع للمعرفة يقبل عليها العطاش من مختلف بلاد العالم»[٤].

وقد شهد المغرب العربي أيضًا في القرن التاسع عشر نهضة مهمة، تمثلت في تونس مثلًا في سياسة الإصلاحات التحديثية التي حصلت في عهد محمد الصادق باي الذي تولى الحكم في منتصف القرن التاسع عشر (من ١٨٥٩ إلى ١٨٨٢م)، فدخلت الطباعة إلى تونس، وأسست أول مطبعة حجرية سنة ١٨٥٧م، وأنشئت مدرسة باردو الحربية في عهد أحمد باي (١٨٣٧- ١٨٥٥م) سنة ١٨٤٠م. فضلًا عن إصدار دستور ١٨٦١م، وقبله وثيقة عهد الأمان سنة ١٨٥٧م،

وتأسيس الوزير خير الدين باشا التونسي (١٨٢٢- ١٨٩٠م) مدرسة الصادقية سنة ١٨٧٥م. وكان من نتاج هذا الحراك الإصلاحي في مجالات التعليم والسياسة والفكر والثقافة، انبثاق حركة في القرن التاسع عشر عرفت باسم «الشعر العصري»، وكان من أعلامها المؤسسين محمد السنوسي (١٨٥١- ١٩٠٠م) ومن أبرز شعرائها محمد الشاذلي خزندار (١٨٨١- ١٩٥٤م). وبناء على هذه المعطيات مجتمعة، يمكننا الاستنتاج أن العواصم العربية، وإن كان بشكل متفاوت ومختلف، كانت قد اتصلت بمظاهر النهضة وعواملها وتفاعلت معها طبقًا للآليات والمضامين نفسها. وهنا نلحظ أن أهم ما ميز النهضة العربية إلى جانب عنصر الاتصال بالحضارة الغربية والاستفادة من بعض منجزاتها المادية، هو ظاهرة استعادة الارتباط الوثيق بالتراث العربي الثقافي في أزمنة ازدهاره وإشعاعه وقوته.

استدعاء التراث

ويبدو لنا فعل استدعاء التراث واعيًا وتوجيهيًّا، ويعبر عن اختيار عقلاني ذي أهداف وأبعاد متصلة بالذاتية الثقافية والحضارية العربية. وهو ما يعني أن ظاهرة العودة إلى التراث التي هيمنت على حركة الطباعة والنشر والإنتاج الفكري والأدبي، إنما هي في الأساس آلية دفاعية ضد ثقافة الآخر، وخوف حضاري من الذوبان والاضمحلال. فنحن أمام رد فعل ثقافي، يرمي إلى التمسك بالهوية الثقافية واستحضار الذاكرة الحضارية، كآليات دفاع وهجوم في الوقت نفسه ضد الغزو الثقافي والسياسي الأجنبي. وهو ما يفسر لنا، لماذا أخذت النهضة في نسختها العربية مسؤولية بعث مشاعر الهوية العربية، وتدارك الواقع الثقافي والاجتماعي المتقهقر بسبب سياسة التتريك التي اتبعتها الدولة العثمانية، والضعف الذي لازم اللغة العربية والأدب في العصر العثماني حيث «اختلف على حكم مصر حكام لا يحسنون العربية منذ الحكم العثماني بصورة خاصة مما حال دون وجود شاعر أو أديب يتمتع بموهبة متميزة لعدم توفر العوامل الضرورية لنشوء الفكر والثقافة والأدب»[٥].

ولقد أدى ازدهار حركة الطباعة والنشر، وإنشاء دار الكتب المصرية وجمعية المعارف ومجمع اللغة العربية، فضلًا عن ظهور حركات الإصلاح الإسلامية والجمعيات والأحزاب السياسية، وبروز نخبة طلائعية ترنو إلى الإصلاح ومواجهة الثقافة الوافدة بسلاح التراث إلى اجتماع عوامل النهضة، التي انطوت على تصور مخصوص للإصلاح والنهضة، يهيمن فيه عنصر التراث وتمجيد رموز الماضي العربي المزدهر وإبداعاته في مجالات القول الشعري والنثري والفكري والديني، خصوصًا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مع بداية الاحتلال الفرنسي والانتداب البريطاني للبلاد العربية الإسلامية، فتدعم بذلك الطابع الانكفائي للنهضة العربية خصوصًا في أطوارها الأولى، وبالتوازي مع النهضة الأدبية، تولدت النهضة الفكرية بزعامة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، حيث ظهر تيار الوعي الفكري الديني لإنقاذ العالم الإسلامي من الاستعمار. إذن كان القرن التاسع عشر عصر النهضة العربية بامتياز. ولعل الجانب الأدبي من هذه النهضة، كان ترجمانًا صادقًا وتعبيرًا متماهيًا إلى حد بعيد مع الظروف التاريخية والملابسات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي أدت إلى انبثاق النهضة العربية.

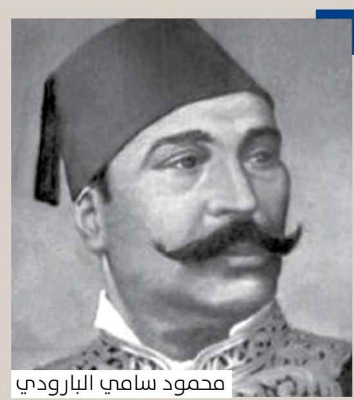
إننا أمام مدرسة شعرية مفتونة بمفهوم الفحولة الشعرية، فكان أن عمد رموزها إلى تمثل تجارب الشعراء القدامى ومعايشة فروسيتهم واستدعاء ذواتهم الشعرية والتلبس بها من جديد، وذلك لما يرمزون إليه من قوة الحضارة العربية

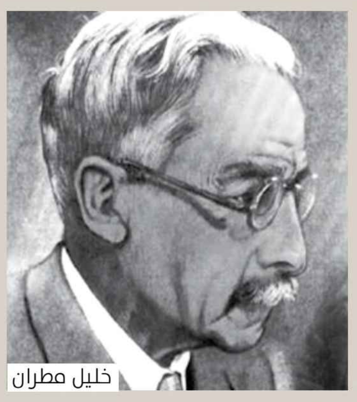
يبدو لنا أن مدرسة الإحياء والبعث التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، أي بعد قيام دعائم النهضة الأساسية، وذلك كأولى المدارس الشعرية في العصر الحديث في علاقة تكاد تكون عضوية بظاهرة الانكباب على التراث تمجيدًا واقتفاء لآثاره التي استحوذت على شواغل حركة النشر في القرن التاسع عشر في مصر وبلاد الشام. لقد عمدنا إلى تخصيص حيز كبير من هذه المقدمة لتناول الإطار التاريخي العام الذي أنتج النهضة الأدبية العربية لاعتقادنا العميق بأن مدرسة الإحياء والبعث أو كما يسميها بعض الدارسين مدرسة النهضة الشعرية، هي نتاج عصر النهضة العربية وثمرة من ثمارها، ومرآة يمكن في ضوئها قراءة الواقع العربي في تلك الحقبة من جوانبه الاجتماعية والنفسية والثقافة كافة. ناهيك عن إدراك كيف كان ذلك الواقع متحكمًا في بروز هذه المدرسة الشعرية الإحيائية بالذات، وكيف أنها نقلت التصور السائد الذي يربط بين تحقق النهضة والعودة إلى التراث وإحيائه. فلا شك في أن لأحداث العصر أثرها في المعجم الرمزي الإحيائي، بوصفها محددة للسياق اللفظي الشعري بشكل من الأشكال. فضلًا عما يعبر عنه الباحث إبراهيم السعافين بالموقف النفسي للشاعر من الحياة الاجتماعية ومدى انغماسه في جانب من جوانبها، وذلك من منطلق أن هذا الوقف هو نتاج تفاعل مع أحداث العصر بغض النظر عن طبيعة هذا التفاعل[٦]. فكيف نعرف مدرسة الإحياء والبعث؟ ومن أهم رموزها؟ وما أهم المبادئ التي قامت عليها، والخصائص التي ميزت المدونة العامة لرواد ورموز المدرسة الإحيائية في قول الشعر؟

ثانيًا- الخطاب الشعري الإحيائي: الخصائص والمضامين

يعد الشعر الإحيائي مدرسة شعرية كلاسيكية جديدة، ظهرت في عصر النهضة الأدبية العربية في أواخر القرن التاسع عشر، وامتدت إلى الربع الأول من القرن العشرين. رائدها الأول

الشاعر المصري محمود سامي البارودي (١٨٣٩هـ/١٩٠٤م) الذي أشاد عميد الأدب العربي طه حسين بموهبته قائلًا: «أصبح فذًّا من حيث إنه استطاع أن يرد إلى الشعر العربي من القوة وجزالة اللفظ ورصانة الأسلوب ودقة المعنى ما كان قد بعد به العهد وطالت عليه القرون»[٧]. لذلك، فإن هذه الحركة الشعرية مصرية المولد والنشأة، وهو ما يدعم ما ذهبنا إليه سابقًا من رصد للعلاقة بين بداية عصر النهضة العربية في مصر وبلاد الشام وظهور مدرسة الإحياء والبعث، بعد أن تحققت أسباب النهضة الأدبية في جوانبها المادية، وفي تراكم أسبابها السياسية والثقافية في مصر وباقي العواصم العربية في ذلك التاريخ. واللافت للانتباه أن الاتجاه الإحيائي الشعري قد عبرت عنه تسميات عدة، يصب جميعها في الدلالة ذاتها والتوصيف نفسه. فقد أطلق عليها الدارسون قرابة خمس تسميات وهي: مدرسة الإحياء والبعث، ومدرسة الإحياء والتراث، والمدرسة الاتباعية الإحيائية، والمدرسة الاتباعية في الشعر العربي، وأيضًا مدرسة النهضة.


محمود سامي البارودي

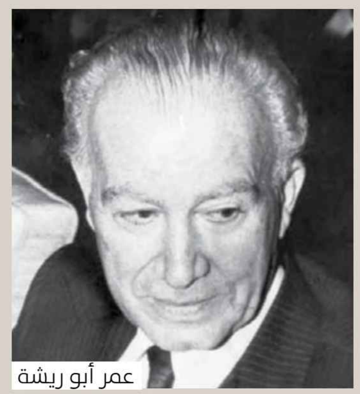

خليل مطران

ونلحظ من خلال هذه التسميات أن توصيف المدرسة ينحصر أساسًا في مفاهيم أربعة هي الإحياء، والبعث، والتراث، والاتباع. وكلها مفاهيم في تواصل دلالي، وتشير إلى سجل من الرموز والمعاني المتقاربة المترادفة؛ بل إن كل المفاهيم حركية (الإحياء-البعث-الاتباع) تجسد حركتها وفعلها في نحت علاقة تفاعلية إيجابية مع التراث الشعري العربي. ولا تفوتنا الإشارة في هذه الجزئية إلى أن اتصال مدرسة الشعر الإحيائي بالتراث ليس عامًّا، بل هو اتصال انتقائي، يوجه بوصلته تحديدًا في اتجاه التراث العربي الذي أُنتج في عهود ازدهار الشعر العربي وأوج قوته ونهضته الإبداعية.

وإذا كان جميع دارسي مدرسة الإحياء والبعث الشعرية يقرون بأن محمود سامي البارودي رائدها، فإننا في الوقت نفسه نعثر على إشارات صريحة تبين أن بدايات الاتجاه الإحيائي كانت مع الشعراء علي الليثي وعبدالله فكري وعائشة التيمورية. أما أبرز شعراء مدرسة النهضة الشعرية، فنذكر منهم أمير الشعراء أحمد شوقي (١٨٦٩-١٩٣٢م) ومحمد حافظ إبراهيم (١٨٧٢- ١٩٣٢م) من مصر وشكيب أرسلان (١٨٦٩- ١٩٤٦م) وخليل مطران (١٨٧٢- ١٩٤٩م) وعمر أبو ريشة (١٩١٠ -١٩٩٠م) وسليم الزركلي (١٩٠٥-١٩٨٩م) ومحمد البزم (١٨٨٧-١٩٥٥م) وعدنان مردم بك (١٩١٧-١٩٨٩م) من بلاد الشام، ومعروف الرصافي (١٨٧٥-١٩٤٥م) وأحمد الصافي النجفي (١٨٩٧ -١٩٧٧م) وجميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣ -١٩٣٦م) من العراق، وأسماء أخرى ذات بصمة في شعر الإحياء من اليمن[٨] ومحمد بن عثيمين (١٨٥٤-١٩٤٤م) من السعودية ومحمد الشاذلي خزندار (١٨٨١- ١٩٥٤م) ومحمد غريط (١٨٨٠- ١٩٤٩م) وأحمد رفيق المهدوي (١٨٩٨-١٩٦٠م) وأحمد علي الشارف (١٨٧٢-١٩٥٩م) من المغرب العربي[٩].

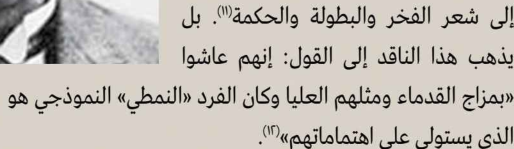
لا شك في أن قائمة شعراء الإحياء أطول مما ذكرنا، وأن لها كشأن جميع المدارس الشعرية روادها المؤسسين ورموزها الأشهر والمنتسبين إليها تحت راية مبادئها الشعرية، والأقل شهرة من الرموز الكبار، لكن المهم حسب تقديرنا هو أن مدرسة الإحياء هي تصور مخصوص للعملية الشعرية وللشعر، نجد صداه حتى في الشعر العربي الراهن. بمعنى آخر، إن ظاهرة الإحياء بصفتها تمثيلًا لموقف ثقافي حضاري، ولعلاقة تقوم على تمجيد الماضي والحنين إليه، هي تعبير عن طبيعة الفكر المنتج لذلك النمط من الشعر، باعتبار أن الشعر هو تفاعل بين الفكر والمعرفة وللنظرة إلى العالم والأحاسيس معًا. ومما تتميز به مدرسة الإحياء والبعث اعتمادها المحاكاة، وهي خاصية تفيد التقليد الذي تواتر في القصيدة الإحيائية، وهي القصيدة التي سعت إلى محاكاة منوال أغراض الشعر العربي القديم ومضامينه والمحافظة على الوزن ونظام القافية الواحدة والتمسك باعتماد البحور الشعرية الخليلية المعروفة. وفي الحقيقة، فإن ظاهرة محاكاة عمود الشعر القديم، تبدو مهيمنة بقوة على مدونة الإحيائيين، وهي السمة البارزة لهذه المدرسة، وسبب محدوديتها في مجال الإضافة الشعرية الكبيرة في الوقت نفسه. ذلك أن المحاكاة في حد ذاتها، تنم عن تقليد واتباع لا عن إبداع، يجمع بين الوصل والتجاوز. فالطابع المحافظ لمدرسة الإحياء ومحاكاتها السلبية غالبًا للقدامى، جعلت سهام النقد تطول رموزها بشكل موضوعي أحيانًا ومبالغ فيه في أحايين أخرى.

ويتجلى التأثير القوي للشعر العربي القديم في أشعار المدرسة الإحيائية في مستويات عدة، تشمل المعجم والبلاغة والإيقاع وغيرها من القوالب التعبيرية الشعرية المتواترة في الشعر العربي القديم والمعبرة عن فضائه السوسيولوجي والسيميائي ولحظته التاريخية، حيث يطغى تقليد القصيدة القديمة ومجاراتها في نمط تعبيرها سواء في غرض الغزل أو في ظاهرة البكاء على الأطلال. فضلًا عن امتداد أثر الشعر العربي القديم في مستوى التجربة وموضوع



عمر أبو ريشة

معروف الرصافي

القصيدة ومستوى مقروئيتها وتأثيرها في المتلقي. فعلى مستوى المعجم، يشير صلاح لبكي إلى وصف الطلول والإبل، وتواتر ظواهر الاستعارة والتشبيه والنزوع إلى الزخرف اللفظي[١٠]. ومن جهته يذهب الدكتور إبراهيم السعافين إلى أن شعراء الإحياء كانوا يميلون إلى الأشعار القديمة ويؤثرون شعر الأمراء الفرسان، كما يميلون إلى شعر الفخر والبطولة والحكمة[١١]. بل يذهب هذا الناقد إلى القول: إنهم عاشوا


«بمزاج القدماء ومثلهم العليا وكان الفرد «النمطي» النموذجي هو الذي يستولي على اهتماماتهم»[١٢].

الافتتان بمفهوم الفحولة الشعرية

إننا أمام مدرسة شعرية مفتونة بمفهوم الفحولة الشعرية، فكان أن عمد رموزها إلى تمثل تجارب الشعراء القدامى ومعايشة فروسيتهم واستدعاء ذواتهم الشعرية والتلبس بها من جديد، وذلك لما يرمزون إليه من قوة الحضارة العربية. ومن ثمة، تكون المحاكاة في حد ذاتها تلبية لحاجة نفسية لدى شعراء عصر النهضة عمومًا ومدرسة الإحياء والبعث تحديدًا. بل إنها محاكاة مفكر فيها ومستندة إلى معرفة وتكوين[١٣]، ذلك أن المحاكاة - كما حددها الفرنسي عالم النفس الاجتماعي غابريال تارد (Gabriel Tarde)- نوعان: محاكاة ساذجة أو سطحية، ومحاكاة عالمة، إن صح التعبير. والظاهر أن التقليد يمثل خاصية أساسية من خصائص القاموس الإحيائي اللفظي والفني، الشيء الذي جعل الدارسين للخطاب الإحيائي بشكل عام، يرون مثلًا في تعامله مع الصورة الفنية، بوصفها أساس الشعر والشعرية نوعًا من الضمور على مستوى الإبداع. وقد اختصر الناقد جابر عصفور هذا الضعف في أربع خصائص تميز طبيعة الصورة الفنية عند الإحيائيين وهي أولًا: التفكك والتناقض، وثانيًا الجمود والإشارية، وثالثًا المبالغة والافتعال، ورابعًا النمطية والتعميم[١٤].

ومن أهم ما اشتهر به أعلام هذه المدرسة هو إنتاجهم للمعارضات الشعرية، وهو في الحقيقة إنتاج يندرج بشكل عميق ضمن عملية بعث القصيدة القديمة وإحياء أبرز نماذج شعراء العصر العباسي. أي أن معارضة الشعراء القدامى في قصائدهم المشهورة، يمثل استدعاءً وبعثًا وإحياءً لتجاربهم الشعرية، ولزمنهم الحضاري الموسوم بالازدهار الحضاري والقوة الثقافية والسياسية. وكما هو موثق في الدراسات التاريخية الأدبية، فإن المعارضات الشعرية فن أدبي عريق في الأدب العربي، بدأت تاريخيًّا تقريبًا مع القصيدة التي سميت «البردة» والتي قالها كعب بن زهير بن أبي سلمى في مدح الرسول ﷺ ، فلاقت هذه القصيدة من فرط إعجاب الشعراء بها

إن تركيزنا على استحداث مدرسة الإحياء والبعث للاتجاه الوطني في الشعر لا نقصد منه الغض من قيمة الإضافات الشعرية الأخرى، بقدر ما أردنا به أن نبين تأثير هذا الاستحداث في تحقيق نقلة مهمة في الخطاب الشعري الإحيائي

معارضات شعرية كثيرة. كما تعد أيضًا قصيدة البردة[١٥] التي كتبها البوصيري في مدح الرسول ﷺ ومنها ذاع صيته الشعري، من أكثر القصائد التي عورضت في الشعر العربي. لقد ازدهر فن المعارضات الشعرية في العصرين الأموي والعباسي ولاقى رواجًا استثنائيًّا في الأشعار الأندلسية. لذلك، فقد مثلت المعارضات الشعرية فنًّا شعريًّا يثبت من خلاله الشاعر العربي تمكنه من فن الشعر وقدرته على التميز والمباراة الشعرية والتفوق وإثبات الفحولة الشعرية. وهو ما يعني أن إحياء فن المعارضات الشعرية جزء لا بد منه في عملية محاكاة أبهى عصور الشعر العربي القديم.

وكي يتسنى لنا فهم أهمية المعارضات الشعرية في مدرسة الإحياء والبعث، قد يكون من المهم تحديد مفهومها وشروطها. يحدد الباحثان في مجال نقد الشعر عبدالرؤوف زهدي وعمر الأسعد مفهوم المعارضة الشعرية بأنها تفيد «المقابلة والمباراة والمعاظمة والمشابهة والمحاكاة»[١٦]. وتقتضي المعارضة الشعرية «أن ينظم قصيدة في موضوع معين على بحر من البحور وقافية من القوافي فيعجب بها شاعر آخر بسبب من الصياغة المتميزة أو الإيقاع اللافت أو المعاني الظاهرة أو الصورة المعبرة، فينظم على بحرها وقافيتها وموضوعها ملتزمًا التزاما تامًّا أو محدودًا حريصًا على أن يضاهي الشاعر المعارض إن لم يتفوق عليه»[١٧].

لقد شكلت المعارضات الشعرية خاصية أساسية من خصائص مدرسة الإحياء والبعث وسمة من سماتها الكبرى، فكان رموزها من أهم شعراء العصر الحديث إبداعًا في هذا الفن، حيث عارض رائد شعر الإحياء محمود سامي البارودي أبرز الشعراء القدامى

مثل عنترة والنابغة وأبي نواس والمتنبي وأبي فراس الحمداني. ويكاد يجمع المختصون في مدرسة الإحياء والبعث الشعرية، على أن أحمد شوقي من أهم رواد فن المعارضات الشعرية في مدرسة الإحياء والشعر العربي الحديث بشكل عام، حيث عارض ابن زيدون وأبا البقاء الرندي والبحتري وتحديدًا في سينيته، التي عارضها بقصيدة يقول في مطلعها: [الخفيف]

اختلاف النهار والليل ينسي
اذكرا لي الصبا وأيام أنسي
وصفا لي ملاوةً من شباب
صُوِّرت من تصورات ومسِّ
عصفت كالصبا اللعوب ومرت
سنة حلوة ولذة خلس
وسلا مصر: هل سلا القلب عنها
أو أسا جرحه الزمان المؤسي
كلما مرت الليالي عليه
رق، والعهد في الليالي تقسي
مستطارٌ إذا البواخر رنت
أول الليل، أو عوت بعد جرس
راهبٌ في الضلوع للسفن فطن
كلما ثرن شاعهن بنقسِ
يا ابنة اليم، ما أبوك بخيل
ما له مولعًا بمنع وحبسِ؟
أحرامٌ على بلابله الدو
ح، حلالٌ للطير من كل جنسِ؟
كل دار أحق بالأهل، إلا
في خبيث من المذاهب رجسِ
نفسي مرجلٌ، وقلبي شراع
بهما في الدموع سيري وأرسي[18]

ولا مناص لنا في هذا المستوى من محاولة قراءة مدرسة النهضة الشعرية، من البحث موضوعيًا عن الأسباب الأساسية التي اقتضت أن يحوم مشروع شعراء الإحياء حول بعث الشعر العربي القديم والسير على نهج شعرائه إيقاعًا ومعجمًا وبلاغة. بل حتى معارضة روائعه من القصائد؛ ذلك أنه من غير المنطقي أن تكون عملية إحياء التراث الشعرية، فقط من أجل الإحياء من دون أن يرتبط فعل البعث الشعري بأهداف محددة ومعلومة ومشروع واضح المقاصد. فإلى جانب تفسير الميل إلى شعر القدامى بما يرمز إليه هذا الشعر من مرحلة زمنية قديمة صاحبها مجد سياسي وحضاري[19]، فإن هناك واقعًا تاريخيًا وثقافيًا، أسهم إلى حد كبير في تحديد حجم ظاهرتي المحاكاة والمحافظة ومديهما.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة



هوامش:

1) Macherey (Pierre), Pour une théorie de la production littéraire, Paris, François Maspero, 1966, p.66.

٢) السعافين (إبراهيم)، مدرسة الإحياء والتراث: دراسة في أثر الشعر العربي القديم على مدرسة الإحياء في مصر، دار الأندلس، بيروت، ص.٤٠.

٣) المرجع السابق، ص٤١.

٤) شلق (علي)، النثر العربي في نماذجه وتطوره لعصر النهضة والحديث، دار القلم، بيروت ١٩٧٤، ص٤٦.

٥) السعافين (إبراهيم)، مرجع مذكور، ص٥٢.

٦) يقول الباحث السعافين في هذا السياق: إن «القاموس اللفظي ذو دلالة اجتماعية حضارية، يقترن بالتطور وتفاعل الشاعر مع المجتمع ومع أحداث العصر المختلفة. وهو على هذا النحو يختلف من فئة إلى أخرى اختلافًا لا ندعي أنه حاسم بصورة قاطعة، وإنما يملك من الدلالات المميزة ما يبرز هذا الاختلاف بجلاء؛ فالقاموس اللفظي العام متصل بعصور ازدهار الشعر... كما أنه يتأثر بأحداث العصر وبخاصة في المرحلة المتأخرة من الإحياء». انظر: المرجع السابق، السعافين (إبراهيم)، ص٥٢.

٧) انظر: حسين (طه)، تقليد وتجديد، دار العلم للملايين، ص٨٠-٨٣.

٨) شعراء الإحياء في اليمن هم: ابن شهاب والسقاف وأحمد عبدالله السالمي والشاطري والزبيري والحامد والموشكي والشامي ...انظر عبادي صالح (عبدالرزاق)، المعجم الشعري لشعراء الإحياء في اليمن، رسالة ماجستير، جامعة عدن، اليمن، ٢٠٠٨م.

٩) لا يتسع مجال هذه المقدمة إلى ذكر جميع شعراء الاتجاه الإحيائي في الشعر العربي.

١٠) لبكي (صلاح)، الأعمال الكاملة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢م، ص١٣٩-١٤٠.

١١) السعافين (إبراهيم)، ص.٦٠.

١٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

13) Gabriel TARDE, Les lois de l'imitation, Réimpression, Paris , Éditions Kimé, 1993,p.28.

١٤) للأستاذ جابر عصفور رسالة ماجستير حول «الصورة الفنية عند شعراء الإحياء في مصر » انظر: المرجع السابق، السعافين (إبراهيم)، ص٥٢.

١٥) قصيدة البردة أو الكواكب الدريَّة في مدح خير البريَّة، قصيدة مشهورة جدًّا في مدح النبي محمد ﷺ، نظمها الشاعر محمد بن سعيد البوصيري في القرن السابع الهجري الموافق القرن الحادي عشر الميلادي، وهناك إجماع بين النقاد على أن هذه القصيدة تعد من أجمل وأقوى أشعار المديح النبوي .

١٦) زهدي (عبدالرؤوف)، الأسعد (عمر)، المعارضات الشعرية وأثرها في إغناء التراث الأدبي، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٣٦، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٩م، ص٩٠٤.

١٧) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

١٨) الشوقيات، المجلد الأول، دار العودة، بيروت ١٩٨٦م، ص ٤٥-٤٦ .

١٩) السعافين (إبراهيم)، مرجع مذكور، ص٦١.



المرجعية العقائدية للصورة الشعرية عند

خالد جمعة

يوسف القدرة شاعر وباحث فلسطيني

تتمثّل المرجعيّة الثقافيّة للصورة الشعريّة في تجربة الشاعر، بتلك العناصر التي يعتمد عليها في إبداع صوره، وهذا ذو طابعٍ لصيقٍ بالتكوين الثقافيّ للشاعر وتجربته الحياتيّة، كذلك قدرته الإبداعيّة على توظيف معرفته وتأمّلاته، وجعله المُتلقي مشاركًا فاعلًا في عمليّة الإبداع من خلال مرجعيّة ثقافيّة مشتركة، تعتمد الإيحاء والإشارة، وليس المباشرة والعبارة، فالقارئ لشعر خالد جمعة، والمُطّلع على تجربته الشعرية الكاملة، يجد أنّه ذهب إلى خلق «عوالم ممكنة» غير تقليدية؛ إذ إن البنى والتراكيب البلاغية عنده تشير إلى هيمنة غياب المرجع، غير أنّ ذلك لا يعني انقطاعه وانفصاله عن موروثه التراثي، فالقراءة الثقافيّة المُتأنّية لنصوصه، والبحثُ في أعماقها، يدلّنا على مراجع مُتنوّعة، وتُعدُّ الديانات السماويّة والأرضيّة، من أهم مصادر المعرفة، لما لهذا التراث الديني من أثرٍ عميقٍ.

تأثّر الشاعر بالكتب المقدّسة، وظهر ذلك جليًّا في نصوصه. وهنا نشير للكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، هذا التأثّر نجده تحت جلدِ قصائده لا على سطحها، أي في عروق وأوردة نصوصه، هذا التأثّر تعدّى مجادلة الفكرة إلى أسلوب الصياغة والتصوير، ومن الصور ذات المرجع العقائدي عند الشاعر خالد جمعة، نقرأ له نصّ «أمّا كَرْمِي فَلَمْ أَنْطُرْه» نموذجًا، حيثُ يعودُ بنا من خلال معجمه اللغوي، إلى الكتاب المقدّس، في صورة رسم فيها التقابل بين نصه والنص المقدس، إذ يقول الشاعر:

«لوني، في خرائطِ الربِّ غافيًا مثلَ عَمَلٍ حسنٍ في عينِهِ، إلى قلبي ينظرُ...، وفي حكاياتِ جدّتي دائمًا أطلُّ كبلسمٍ على مأساةِ الموجوعينَ قبلَ النهايةِ بقليل».

يُشخِّصُ الشاعر لون الأنثى، فيستعير صفة الغفوة من الإنسان، وينسبها إلى اللون، ولونها الغافي شبهه بعمل حسن في عيني الرب، الذي ينظر إلى قلبها، ثمّ يذهب إلى تبديل الجنود بالوردة مضافة إلى الرب، كناية عن رحمة الرب وجماله، ثم يذهب إلى صورة أخرى يشبّه فيها طلة الرب بالبلسم في حكايات الجدة، الذي يظهر فيها منتصرًا للموجوعين، ونحن نرى في هذه الفقرة تناصًا مع سِفر التكوين؛ إذ يظهر جليًّا في الإصحاح الأول من السِّفر، في أول صفحات الكتاب المقدس، كيف أن الرب كان مُعجبًا بخليقته ومؤكدًا ومُشددًا على جمال كل شيء وصلاحه، حيثُ يذكر: «رأى اللهُ جميع ما صنعه فإذا هو حسنٌ»، وفي هذا تقارب للصورة الشعرية مع مرجعها الثقافيّ.

ويُكمل الشاعر نصّه، فيقول: **«جثوتُ أمامَهُ حينَ تجلّى كضوءٍ على جبلٍ على ماءٍ على غيمةٍ على ريشٍ على جناحِ نَسرٍ على نارٍ على انتظارٍ لا ينتهي، سكبتُ أدعيتي وقرباني دمعُ عينيّ الفائضِ عن الحَبسِ».**

يقول الشاعر على لسان أنثى النصّ «جثوتُ أمامَه»، فنرى صورة بلاغية فيها دلالة على انكسارها أمام الرب، الذي يجيء في صورة ثانية فيها تشبيه، حيثُ شبّه الشاعر تجلّي الرب بالضوء، ثم تحوّلات أمكنة تجلّيه في صورة تتسع لمكونات من الطبيعة: جبل، ماء، غيمة، ريش، جناح نسر، نار، وأضاف إلى الصورة مكوّنًا معنويًّا وهو الانتظار، الذي صبغه بالديمومة والاستمرارية، ثمّ ينتقل إلى صورة فيها استعارة يتم تحويل الأدعية إلى مادة تنسكب في إشارة إلى دمع عينيها، وكذلك القربان. هذه اللوحة التي تشكلها مقدرة الشاعر الشعرية، أبدت لنا صورة المحبوبة كما تجلت في سِفر نشيد الإنشاد، في إعادة إنتاج لدلالاته، مبتعدًا كثيرًا من الدلالات الأصليّة للسِّفر، ومُقتربًا من المفردات إفرادًا وتركيبًا، وكذلك التعبيرات الجمالية، وفي نصّ الشاعر جمعة، نجدُ براعةَ الشاعر في توظيف شخصيّة الأنثى المؤمنة بربّ الوردة، يقول:

«تحوّلَ النّورُ فيَّ وانهمرتْ سَكينَةُ السماواتِ كثلجٍ على حريقِ صدري وصارَ قلبي راقصةً كغزالةٍ في مَرجٍ في ربيعٍ في إحساسِها بخِشْفِها الأوّل يركُلُ قلبَها فتؤلِّفُ روحًا جديدةً وتغزلُ حُبَّها الغريزيَّ كَفَرْوَةٍ لشتائِهِ الآتي».

تأثّر الشاعر بالكتب المقدّسة، وظهر ذلك جليًّا في نصوصه. هذا التأثّر نجده تحت جلدِ قصائده لا على سطحها، أي في عروق وأوردة نصوصه، هذا التأثّر تعدّى مجادلة الفكرة إلى أسلوب الصياغة والتصوير

اتساع الصورة لمكونات الطبيعة

يستعير الشاعر صفة التجوّل من الإنسان، وينسبها للنور الذي يتجوّل في دواخل الأنثى، وفي صورة ثانية يشبّه الشاعر «سكينة السماوات» المعنوية بالثلج الماديّ في الانهمار، ثمّ يشبّه قلب الأنثى بالراقصة، ثمّ يضيف إلى الصورة تشبيهًا آخر بأداة التشبيه الكاف، حيثُ شبه قلب الراقصة بالغزالة، ثمّ تتسع الصورة لمكوناتٍ طبيعية وهي المرج والربيع، والخُشْفُ وهو ولد الظبيةُ أول ما يولد ويطلق على الذكر والأنثى، والصورة الشعرية مجتمعة في دلالة عن فعل المخاض واقتراب حالة الولادة، حيثُ يستحضر أحد لوازمه وهو فعل «الركل» الذي يحيلنا إلى «الطَّلق»، وفي الصورة يشبّه الشاعر الخشف بالنصّ الذي يُؤلّف، أي الروح الجديدة. ويحوّل الشاعر الحبّ المعنوي إلى مادة يمكن غزلها، ويشبهه بالفروة، ومكونات الصورة كلها منسجمة من حيثُ بدائيتها، وهي تحيلنا إلى بدائية الأنثى في سِفر نشيد الإنشاد، حيثُ تتلاقى أبعاد الصور الشعرية هنا مع مرجعها الثقافيّ.

ويستمر خطابُ النصّ بفقرة جديدة، يبدؤها الشاعر بتحديد للمكان، حيثُ إن صوتَ الأنثى لا يزال يتجدّد مع كلِّ سطرٍ جديد، وتتضح المرجعية الثقافية للصورة كذلك في النصّ، إذ يقول الشاعر:

«في خيمَتي، رتَّبتُ وعودَ الرَّبِّ تحتَ وسادتي، وخرجتُ لأَنظُرَ كرومَ بني أمّي، خفيفةً بلا همٍّ يكادُ يسوقُني الهواءُ كريشةِ عصفورٍ على رملٍ في فراغٍ في عاصِفة، وحينَ ودَّعتُ الشَّمسَ وألقيتُ تعبي على حصيرتي التي جدّلتُها من بقايا القمحِ الذي أفْلَتَ من مناجلِ الحصّادين، لم أجِدْ وسادتي ولم أجِدْ ما تحتَها».

نلاحظ هنا أن الوعود المعنويّة تحوّلت إلى شيء ماديّ يختبئ تحت الوسادة، ثمّ تحوّلت الأنثى في صورة ثانية إلى ريشة يحركها الهواء، ونلاحظ خروجًا من هذه المجازات إلى مجازٍ آخر تتحرك فيه الصورة إلى استحضار اللوازم في تحويل الشمس إلى كائن يمكن توديعه، ثمّ تحويل التعب إلى مادة تلقيها الأنثى على حصيرتها، وهي صورة متسعة تستوعب مكونات الوسادة، والكروم، والهواء، والعصفور، والرمل، والشمس، والحصيرة، والمنجل، وهي مكونات يكاد يتنافر بعضها مع بعض، لكن المقدرة الشعرية صالحت بينها لتكوّن هذه اللوحة التي تجمع بين النعومة في الوسادة والهواء،



والخشونة في العواصف ومناجل الحصادين، لتتجلى صورة الأنثى كما تجلت في سفر نشيد الإنشاد مع بعض التحريفات التي تباعد الصورة عن مرجعها الثقافي.

وتتضح ملامحها، فنجدها كذلك «أنثى يتيمة» و«مضطهدة»، إضافةً إلى كونها «مؤمنة» و«فقيرة» إذ يقول:

«لم أعرِفْ أبي ولم أعِ أمّي، ولم أكُنْ حزينةً لهذا، لم أعرف غيرَ الكرومِ التي نطرتُها كي أهوِّنَ غضبَ الغاضبينَ الذي لم أعرفْ من أينَ كانَ يأتي دائمًا كمطرٍ لا ينقطِعْ، كنتُ دائمًا أنتظرُ هديّةً خبّأها الرّبُّ في اختباراتِه الهائلةِ لجسدي القصبيّ، وقلبي الذي لا يقوى على هشِّ قُبَّرةٍ عن حبّةِ قمحٍ في كرمِ أنطُرُهُ».

يرسم لنا الشاعر صورة جليّة لأنثى النصّ، فيبدأ بصورة مجازية فيها غياب لمعرفة الوالدين، وفيها دلالة على يتمها، بكل ما يحتوي ويتضمن ذلك الفقدان من معانٍ قاسية، ومع ذلك تنفي كونها حزينة بسبب يتمها.

ثمّ صورة مجازية أخرى فيها حضور لمعرفة مُغايرة وتبدو أنها معرفتها الوحيدة، ألا وهي الكروم التي تنطرها في محاولةٍ منها لتخفيف وتجنب، إن أمكن، غضب الغاضبين المستمر، وفي الصورة تشبيه غضب الغاضبين بالمطر المتواصل، وفي هذا تغيب دلالة المطر الخيّرة والبنائية والإحيائية، وتحل مكانها دلالة المطر التدميرية لارتباط المطر بغضب الغاضبين. ثمّ ينتقل إلى مجاز آخر في صورة يشبه فيها جسد الأنثى بالقصب، من طول الانتظار والنطر للكروم، انتظارها كـ«أنثى مؤمنة» لا خيارات أمامها، تظل في انتظار هديّة من الربّ، ثمّ ينتقل إلى صورة مجازية أخرى فيها كناية عن كونها أنثى مسالمة ذات جسد واهن وقلب هشّ يضعف عن هش طائر في كرم تنطره. والصور مجتمعة تشكل لنا لوحة هذه الأنثى المؤمنة واليتيمة والفقيرة والمضطهدة والراضية والمسالمة وذات الجسد الضعيف والقلب الهش، وحالة انتظارها ونظرها للكروم تحيلنا إلى نشيد الإنشاد في تقارب للصورة مع مرجعها الثقافي من حيثُ تصوير الشاعر للانتظار والنطر.

صوت الأنثى

ويواصل الشاعر نصّه، بصوت هذه الأنثى التي اتّضحت لنا أغلب ملامحها الاجتماعية والروحيّة والجسديّة، إذ يقول:

«أحبَبْتُ الرَّبَّ كما قالت الوصايا، لم أنطِق باسمِهِ باطلًا، وقدَّستُ سابعَ أيامِهِ فلم أشعِل نارًا ولا نطرتُ كرمًا فيهِ، وسَقَطَتْ خامسُ الوصايا لأني لم أعرفْ الديَّ فأشفقتُ على كل رجلٍ وامرأةٍ، لم أعرف رجلًا بين ذراعيّ ولم أقتل نملةً ولا نظرتُ بعين الحسدِ إلى شيءٍ؛ لذا برّأني الرَّبُّ من كلِّ دَنَس، أحسُّ براءتَهُ في قلبي كلما أيقظني ديكُ المعبدِ قبلَ أن تفرك الأرضُ عينيها من وخزِ الشَّمس».

> **يستلهم الشاعر من نشيد الإنشاد لغته؛ إذ إن الصورة الشعرية تعتمد على تجسيد الرغبات الإنسانية الأولى، بكل ما فيها من استبداد بالنفس البشرية**

يعود بنا الشاعر إلى مرجع النصّ الثقافي، وهو التوراة، في مطلع هذه الفقرة، من خلال وصايا الرب، وهي الوصايا العشر التي ذُكرت في الإصحاح العشرين من «سفر الخروج»، فنجد الشاعر يدلل بجمله الشعرية النافية على نقاء هذه الأنثى وطهارتها، وعلى عملها بالوصايا والتزامها بها، وأنهى الفقرة بصورة مجازية حوّل فيها البراءة المعنوية إلى مادة تحسّ، وجعل الأرض إنسانًا ذا عينين يفركهما، ويواصل الشاعر نصّه، ذاكرًا شهادة الأنثى على بني أمِّها، راسمًا لنا لوحة من الصور الصريحة عن الطقوس والعادات التي تُمارس مع الكذب، في دلالةٍ على ادّعاء الإيمان، ثمّ ينتهي النصّ بفقرةٍ تُحيلنا إلى مبتدئه، إلى لون الأنثى الغافي في خرائط الربّ، إذ يقول الشاعر:

«أنا سوداءُ وجميلة يا بنات أورشليم، أمي ما كانت إلا وصيَّةً في حِجْر جدّتي، أما كرمي، فلم أنطُرْهُ، ولم أرَهُ، وربما كان واحدًا من الكرومِ الكثيرةِ التي نطرتُها، فمن غيرُ الرَّبِّ يعرِفُ؟ ومَنْ غيرُ الرّبِّ قادرٌ على أن يعيدَ العالمَ إلى بداياتِهِ المسالِمة...».

هكذا يحيلنا الشاعر عبر صوت الأنثى، في تجسيدها لصورة معرفة الرب الشاملة، وقدرته القديرة، في تساؤلين منفصلين، عن معرفة أي كرم هو كرم الأنثى من بين الكروم التي نطرتها، وأي قدرة غير التي يمتلكها الرب قادرة على إعادة العالم إلى سلميته ومسالمته، في دلالة على الإيمان المُستمر الذي تحدثنا عنه في بداية النصّ. ففي النص بكليّته، يستلهم الشاعر من نشيد الإنشاد لغته؛ إذ إن الصورة الشعرية تعتمد على تجسيد الرغبات الإنسانية الأولى، بكل ما فيها من استبداد بالنفس البشرية، وكذلك نرى أن الشاعر عمد إلى استخدام التشكيل البلاغي في صور النص من خلال التشبيه والاستعارة والكناية. حريّ بنا أن نذكر، أن الشاعر قد افتتح نصّه بهذا المقطع من مقدمة سِفر نشيد الإنشاد، فنقل منه:

«أنا سوداء وجميلة يا بنات أورشليم، كخيام قيدار، كشقق سليمان، لا تنظُرْنَ إليَّ لكوني سوداء لأن الشمسَ قد لوّحَتْني، بنو أمي غضبوا عليّ، جعلوني ناطورة الكروم، أما كرمي فلم أنطرهُ».

(الاقتباسات من ديوان «كما تتغير الخيول»).

اسم في الليل

أحمد الخميسي كاتب وقاص مصري

كان جالسًا في مضيفة الطابق الأول من بيته الريفي وقد أراح رأسه على المسند الخلفي بعد أن نام الأولاد وخيم الهدوء. تناهت إليه أصوات غريبة مدغومة كموجة من ظلمة. نهض. خرج بالجلباب إلى الشرفة المفتوحة على الحديقة. كانت السحب تغطي وجه القمر والليل شديد القتامة. مال برقبته يلقي نظرة على أرضه الممتدة خلف الحديقة. لا حركة ولا صوت. قبل أن يستدير عائدًا للداخل سمع الأصوات تقترب واضحة. دبيب أقدام مهرولة، ضجيج وصيحات، ثم شق الأجواء صوت يصيح بكلمة «غريب» كأنما تحذير أو استنفار. تنبهت حواسه كلها. لا معنى لكلمة «غريب» في ليل القرية سوى أن أحد الأشقياء سطا على زرع أو ماشية أو هجم على بيت يسرقه. فجأة تقصف سكون الليل من هزيز الرصاص. دوي متلاحق بومض من لهب برتقالي. انطلق إلى الداخل بسرعة. سحب بندقيته. اختطف تلفيعة صوفية من على مقعد ألقى بها على كتفيه وركض إلى الخارج. توقف عند بوابة البيت. زر عينيه في العتمة ليرى مصدر الصوت.

لمح على الطريق الضيق المحاذي للترعة كتلة بشرية تتحرك داخل شبورة. هرول فوق الجسر الخشبي وأدرك الرجال هناك. احتشدوا في حلقة بعضهم يحمل البنادق والبعض يمسك بشوم غليظ، يتبادلون المشورة بكلمات مقتضبة وهم يرسلون نظراتهم في كل ناحية بحثًا عن الطريق الذي يرجح أن يكون الغريب قد سلكه. لمح بين المحتشدين محمود ابن عمه حسن. اقترب منه وسأله وهو يلهث :«ماذا جرى؟». أجابه محمود بنبرة قاطعة من دون أن ينظر ناحيته: «غريب». استفسر بقلق: «وماذا فعل؟». قال مهمومًا: «لا أدري. أبو إسماعيل هو الذي لمحه عند الساقية». سأله: «أي ساقية؟». أجاب متبرمًا: «لا أعرف». قالها وغاب في قلب التجمهر يشق معه الطريق بين أعواد الزرع بغضب وتوتر. مشوا طويلًا، يرفعون فوهات البنادق، يرخونها، يدمدمون، يتلفتون حولهم إلى أن بلغوا أرض السلباوي التي هجرها أبناؤه في نزاع فأمست خربة ثعابين. لعنة الله على الغريب المجهول الذي جره في الليل ليستنشق الغبار الصاعد من بين الأقدام برئتيه المنهكتين من التدخين. من هو؟ ما الذي فعله؟ وأين هو في تلك الظلمة؟ توقف عبدالمولى والريح تهز أطراف جلبابه: «كأنه فص ملح وذاب»! هتف غنام بغل: «لا يمكن أن يذهب بعيدًا». زعق أبو إسماعيل وهو يؤرجح طرف بندقيته عاليًا: «ها هو. هناك يا رجال». لعلع الرصاص في الاتجاه الذي أشار إليه الرجل، ثم ساد صمت. اندفع ثلاثة منهم إلى الأمام يخبطون الأرض بأطراف أقدامهم يتلمسون جثة مصاب برصاصهم. سمعهم من بعيد يرددون «لا أحد».

عادوا من جديد، كتلة واحدة، تجتاح الليل وعيونها تلمع بالشرر. بدأ يشعر بالتعب، والانهاك يتسرب إلى

قدميه، ونغزة في ذراعه اليسرى. تثاقلت خطوته إلى أن تخلف عن الموكب ووجد نفسه بمفرده تمامًا والريح تعوي حوله. التقط أنفاسه: «لو كنت قد استفسرت عما رآه أبو إسماعيل؟ عما حدث؟ أو أين جرى ما جرى؟». استراح قليلًا ومد بصره إلى جهة اليسار فرأى مبنى قديمًا مهجورًا يشبه مخزن غلال وأمامه شجرتان. لم يكن مسموعًا سوى نقيق الضفادع في ضوء قمر مختنق حين لمح فجأة طرف تلفيعة يرفرف في الهواء ويتوارى خلف إحدى الشجرتين. قال لنفسه: «إنه الغريب. عليك بالحذر». كتم أنفاسه وسار ببطء على مدق رفيع نحو المبنى وإصبعه على زناد البندقية. توقف مكانه. خايله ظل التلفيعة كأنما يثب من وراء الشجرة إلى كومة أحجار عالية يتوارى خلفها. وثب عدة وثبات فوق قنوات ماء مهجورة. شقت أغصان جافة جلبابه عند كتفه وانخلعت منه فردة من نعله وهو يخوض في الأرض. أحس بسن زجاجة ينغرز في باطن قدمه. توقف لاهثًا: «لعنة الله على الغريب المجهول». قطع عدة خطوات إلى اليمين وهو يعرج في مشيته، ثم حط على حجر في الأرض ووضع بندقيته إلى جواره. ضرب الهواء البارد وجهه. تفكر فيما جرى: «للقرية أسرارها، مثل كل القرى، ربما لا يكون لصًا ولا مجرمًا بل مجرد عاشق طوف ببيت امرأة؟». تساءل: «هل أيقظ ضجيج المطاردة أولاده الصغار في البيت؟ أم أنهم ينعمون بنومهم؟». أحس بالدم ينزّ من قدمه. شملته رجفة رعب من الصمت المطبق كحد السكين، ومن ضوء القمر الفضي الميت، ومن رائحة التراب، ومن شعوره أنه وحيد بمفرده تمامًا.

استجمع همته وضرب بيده على فخذه ناهضًا: «لا بد من الرجوع إلى الجماعة». تحامل على قدمه النازفة وخطا مسترشدًا بأصداء الأصوات. أصبح صياح الرجال ودبيب خطوهم مسموعًا عن قرب. ملأ صدره بنفس الارتياح العميق. رفع بندقيته لأعلى ولوح لهم هاتفًا: «يا جماعة». قبل أن يتم نطق الكلمة وقبل أن يتبين أحد صوته انصب عليه الرصاص بلا توقف، وصرخ أحدهم: «وجدناه. من هنا. تعالوا». تجمد مذهولًا. صاح مرتعدًا من الغضب والانفعال: «أنا شفيق حمدان». لم يلحق بنطق الحرف الأول من اسمه إلا وكان الرصاص يتطاير ناحيته بقوة وكثافة شديدتين. بدأ يسمع دبيب خطوهم يرج الأرض والغبار يعلو في اتجاهه. أدرك أن أي همس يصدر عنه الآن سيؤدي إلى مصرعه. أحس بيأس أسود يغمر روحه كلها. ترجرج في عينيه بريق غريب ثم انطفأ. قال لنفسه: «يطاردونك ويفتحون النار بلا هوادة. لا يمنحونك لحظة تقول فيها من أنت؟ وتدفع ظنونهم؟ أي جنون! لم يعد إلا الفرار طريقا وحيدا أمامك».

جرى إلى الأمام يعرج تلاحقه غيمة أصوات تتشعب في الجو بتوتر وإصرار يئز بينها صياح صارخ: «لا تتركوه. إنه هناك». تقطعت أنفاسه وهو يعدو بقدمه النازفة إلى أن وجد نفسه قرب قبر مفتوح منبوش، وخيالات الرجال تطول وتتمايل في العتمة كالأشباح. لم يشعر بالرصاص الذي اخترق صدره وكتفه، فقط أحس بنصفه العلوي يميل ويهوي، ثم بوجهه ينكفئ على تراب القبر. لحظة أخيرة من الوعي، ثم طوته غيبوبة الأبد.

وبحلول الصيف بزغ في الأرض الخربة زهر مجهول يتوهج بقسوة، اشتدت أعواده في أكثر من مكان.

مِركل..

من «فتاة كول» إلى «قائدة العالم الحر»

سمير جريس كاتب ومترجم مصري يقيم في ألمانيا

ذات مرة سأل صحافيون أنغيلا مِركل: ماذا تغير في حياتك بعد أن أصبحت مستشارة؟ فأجابت: التسوق!

في ذلك اليوم حكت مركل للصحافيين أنها اعتادت الذهاب إلى «السوبرماركت» بنفسها، وشراء ما تحتاج إليه. لكن ذلك أصبح صعبًا بعد أن تولَّت منصب المستشارية. فما تكاد تدخل محلًّا حتى يلتف العاملون حولها. «لم يكن يحدث هذا من قبل»، تقول مركل بنبرة جافة. ثم تسمع في المحل السؤال التقليدي: «عن أي شيء تبحثين؟» تقول لهم: عن خرشوف (أرضي شوكي) مُعلّب. «ماذا؟»، يأتي الرد باندهاش. في تلك الأثناء يكون مدير الفرع قد ظهر أمامها ليعيد السؤال نفسه: «عن أي شيء تبحثين؟» فتكرر مركل الإجابة. يقول المدير: «ماذا؟ لدينا بالطبع خرشوف طازج، سيادة المستشارة.» تعيد مركل أنها تفضل المُعلَّب؛ لأنه جاهز للاستخدام. هذه المواقف دفعتها إلى أن تطلب من زوجها يواخيم زاور، البروفيسور في الكيمياء، أن يقوم هو بالتسوق، لكن تضيف مركل: «بعد أن أكتب له ورقة بما نحتاج إليه».

هذا الموقف يبين على خير وجه شخصية مركل التي لم تغيرها السلطة كثيرًا. ما زالت هي المرأة التي تحب أن تطبخ بنفسها، إذا توافر لديها الوقت، وتخبز في فصل الصيف فطيرة البرقوق؛ وما زالت هي البروتستانتية المتواضعة، المتقشفة، المحبة للعمل، التي تبتعد من الأضواء في حياتها الشخصية. لن تجد إلا نادرًا صورة لمركل وهي تقضي إجازتها السنوية في إيطاليا مثلًا، أو على جبال الألب، أو على أحد الشواطئ الساحرة، مثلما كان يفعل المستشار السابق غيرهارد شرودر، أو كما كان يفعل راعيها هلموت كول. لن نجد لمركل سوى صورها في أثناء تأدية عملها كمستشارة. بموضوعية العالِم وتجرده اقتربت من السياسة رغم أنها لم تفكر يومًا في الانضمام إلى حزب، ناهيك عن أن تصبح مستشارة.

ولدت أنغيلا مركل في هامبورغ (ألمانيا الغربية) في عام ١٩٥٤م، وفي العام نفسه انتقلت عائلتها إلى ألمانيا الشرقية حيث نشأت وتعلمت في مدارس الدولة الاشتراكية، ومن جامعة لايبزيغ نالت درجة الدكتوراه في الفيزياء. وفي عام ١٩٧٨م حصلت على وظيفة في معهد الكيمياء الفيزيائية بأكاديمية العلوم في برلين الشرقية. ولولا سقوط جدار برلين عام ١٩٨٩م، وانهيار الكتلة الشرقية، وتوحد شرق ألمانيا مع غربها، ما تركت مركل السلك العلمي أبدًا.

عالمة براغماتية

يقول بعض: إنها تتعامل مع السياسة بمنطق العالِم الذي يقف أمام مشكلة ويريد حلها. ويطلقون عليها «البراغماتية» - يقولون ذلك ليس على سبيل المديح، بل ليؤكدوا أنه ليس لديها رؤية سياسية. هي تحل ما يعترضها من مشاكل فحسب، أو «تدير الأزمات»، بحسب تعبير المنتقدين. ونحن إذا نظرنا إلى كيفية تعاملها مع مشكلة العملة الأوربية، وانهيار بعض البنوك، والأزمة المالية في اليونان وإسبانيا وإيطاليا، نجد أن هذا التحليل صحيح إلى حد كبير. بعد انهيار المعسكر الشرقي أرادت عالمة الفيزياء أن تشارك في البداية السياسية الجديدة في شرق ألمانيا، فانضمت إلى الحزب الديمقراطي المسيحي في عام ١٩٩٠م (عام الوحدة الألمانية)، وتقدمت إلى أول انتخابات برلمانية تجرى في ألمانيا المتحدة، ونجحت في الحصول على مقعد في البوندستاغ. لفتت أنظار المستشار الأسبق هلموت كول، فاختارها لتكون وزيرة للمرأة والشباب. نُظِر إليها باستخفاف آنذاك، وأُطلِق عليها «فتاة كول»، واتُّهِمت بأنها مجرد تابعة لراعيها، من دون أن يكون لديها شخصية سياسية مستقلة.

لكن المقربين من الوزيرة الشابة تعرَّفوا «غريزة السلطة» لديها، كما أُعجبوا بأسلوبها الموضوعي في مقاربة القضايا السياسية، وإصرارها على الوصول إلى ما تعده صحيحًا، من دون الصدام مع الكبار في الحزب، وعلى رأسهم راعيها هلموت كول بالطبع. غير أن الصدام مع كول كان حتميًّا، وبخاصة بعد أن خسر

> **ما زالت هي المرأة التي تحب أن تطبخ بنفسها، وتخبز في فصل الصيف فطيرة البرقوق؛ وما زالت هي البروتستانتية المتواضعة، المتقشفة، المحبة للعمل**

انتخابات عام ١٩٩٨م، وبعد أن افتضح أمره بسبب تبرعات حزبية تلقاها على حسابات بنكية سرية. كانت مركل مِن أول منتقدي كول علنيًّا، بل كتبت مقالًا في واحدة من أهم الصحف الألمانية لتعلن تبرؤها مما فعله. في عام ٢٠٠٠م اختارها الحزب -الذي كان متشوقًا إلى بداية جديدة بعد «فضحية كول»- رئيسة له، لتصبح أول امرأة ترأس حزبًا سياسيًّا كبيرًا في ألمانيا. ولم تمض خمس سنوات حتى حلَّت محل شرودر على كرسي المستشارية، لتغدو أول مستشارة في تاريخ ألمانيا، وأصغر من تولَّى هذا المنصب أيضًا (كانت آنذاك في الحادية والخمسين).

برز دور مركل القيادي في الاتحاد الأوربي خلال الأزمة المالية والاقتصادية التي اجتاحت العالم منذ نهاية ٢٠٠٧م، وكافحت من أجل إنقاذ العملة الأوربية الموحدة. ثم تعزز دور ألمانيا، ومعه مكانة مركل، بعد إجراء الاستفتاء في بريطانيا حول البقاء في الاتحاد الأوربي. كانت نتيجة الاستفتاء صدمة كبيرة لدول الاتحاد، بل صدمة للحكومة البريطانية نفسها؛ إذ لم يتوقع أحد أن تكون نتيجة التصويت لصالح الخروج من الاتحاد الأوربي (البريكست). لكن مركل، كعادتها، استطاعت تحويل الأزمة إلى فرصة: فرصة للوصول إلى مزيد من التضامن الأوربي عبر إظهار الثمن المرتفع الذي ستدفعه لندن مقابل هذه الخطوة، أو على الأقل هذه هي إستراتيجية مركل.

المدافعة الأخيرة عن الغرب الليبرالي

ثم ارتفعت مكانة مركل عالميًّا بعد انتخاب دونالد ترمب رئيسًا للولايات المتحدة الأميركية الذي رفع شعار «أميركا أولًا». خشي



مركل مع هلموت كول، سنة ٢٠٠٠م

كثيرون، في أميركا وخارجها، صحوة التيارات القومية المتشددة في العالم كله، التي لا ترى سوى مصالحها الذاتية. ظهرت مركل -بمواقفها الأوربية وتعاملها الإنساني مع أزمة اللاجئين- كأنها المضاد لشخصية ترمب، فوصفتها صحيفة «نيويورك تايمز» بـ«المدافعة الأخيرة عن الغرب الليبرالي». ولعل أكبر تحدٍّ واجهته مركل خلال سنوات حكمها الاثنتي عشرة هو مشكلة اللاجئين، وقرارها الخاص بفتح الحدود أمامهم في الرابع من أغسطس عام ٢٠١٥م. يقول بعض الصحافيين: إن هذه الليلة تشبه ليلة سقوط جدار برلين في التاسع من نوفمبر ١٩٨٩م، ويدّعون أن ليلة الرابع من أغسطس عام ٢٠١٥م ستغيّر ألمانيا في العقود المقبلة بشكل عميق، مثلما فعل سقوط الجدار وما أعقبه من انهيار المعسكر الشرقي، ثم إعادة توحيد ألمانيا. آنذاك قالت مركل تلك الجملة التي اشتهرت فيما بعد في ألمانيا: «نستطيع ذلك»، أي نستطيع أن نتغلب على مشكلة اللاجئين التي عدَّتها المستشارة «مهمة وطنية ضخمة»، وبخاصة بعد أن استقبلت ألمانيا نحو مليون لاجئ في عام واحد.

لاقت سياسة مركل التأييد لدى قطاع كبير من الألمان، واكتسبت في تلك الأيام شعبية كبيرة داخل ألمانيا وخارجها، وأصبح لقبها لدى اللاجئين «ماما مركل»، وتناقلت وسائل الإعلام صور اللاجئين وهم يلتقطون صور «السِّيلفي» معها. ومع نهاية العام توقع كثيرون أن تنال المستشارة الألمانية جائزة نوبل للسلام لموقفها الإنساني النبيل. من ناحية أخرى، أصيب عدد كبير من الألمان بالصدمة والخوف عندما رأوا بلادهم تفقد السيطرة على حدودها؛ والدول في نهاية المطاف تُعرّف بحدودها، وهو ما أدى، مع تزايد عدد اللاجئين، إلى انقسام عميق في المجتمع الألماني ما زال مستمرًّا حتى اليوم.

مواجهة النازية الجديدة

في تلك المُدة زارت مركل مركزًا لإيواء اللاجئين في مدينة «هايدناو» في ولاية سكسونيا (شرق ألمانيا) التي أصبحت رمزًا للتعصب والاتجاهات النازية الجديدة في ألمانيا، فهُوجِمت بأقذع الشتائم («عاهرة»، «خائنة»)، ووُوجِهت للمرة الأولى بهذا الغضب المنفلت لدى بعض قطاعات الشعب الألماني، ولا سيما تيارات اليمين المتطرف، التي ربما لم تكن تعلم بحجمها. ثم توالت أحداث في ألمانيا رفعت صوت منتقدي مركل عاليًا، بدءًا من أحداث ليلة الاحتفال برأس السنة الميلادية، وهي الليلة التي شهدت فيها مدن ألمانية عدة، وخصوصًا مدينة كولونيا حالاتٍ جماعيةً من الاعتداءات الجنسية والسرقة، وكان معظم الجُناة من اللاجئين، أغلبهم من شمال إفريقيا. ثم جاءت سلسلة من الاعتداءات الإرهابية نفذها لاجئون في مدن متفرقة من ألمانيا، بل شهدت العاصمة برلين في ١٩ ديسمبر ٢٠١٦م عملية إرهابية راح ضحيتها نحو ثمانين شخصًا بين قتيل وجريح. أُصيب ملايين من الألمان عندئذ بالصدمة والذهول،


مركل مع اللاجئين السوريين

لعل أكبر تحدٍّ واجهته مركل خلال سنوات حكمها هو مشكلة اللاجئين، وقرارها الخاص بفتح الحدود أمامهم في الرابع من أغسطس عام ٢٠١٥م. يقول صحافيون: إن هذه الليلة تشبه ليلة سقوط جدار برلين

واندفعوا يتساءلون: هل ارتكبنا خطأً باستقبال كل هذا العدد في هذه المدة القصيرة؟ هل كانت حكومتنا مدركةً حجمَ القرار الذي اتَّخذته؟ هل ارتكبت مركل أخطاء في التعامل مع ملف اللاجئين؟ كانت الإجابة عن كل هذه الأسئلة من وجهة نظر اليمين المتطرف هي: لا بد من إزاحة مركل!

في تلك الأيام قويت شوكة حزب جديد هو «البديل من أجل ألمانيا» الذي تأسس عام ٢٠١٣م كحزب قومي مُعادٍ للاتحاد الأوربي والعملة الأوربية، غير أنه سرعان ما وجد في أزمة اللاجئين موضوعه المفضل، وبسرعة أصبح حاضنةً لكل خصوم سياسة «الباب المفتوح» التي انتهجتها مركل، سواءٌ من المواطنين «القَلِقِين» على مستقبل بلادهم، أو من النازيين الجُدد. قد يكون تشبيه ليلة الرابع من أغسطس بسقوط جدار برلين مبالغة كبيرة، لكن الأكيد أن تلك الليلة أدَّت إلى حدوث انقسام حادّ في المجتمع الألماني، وهو ما سيؤثر بالطبع في نتيجة الانتخابات المقبلة.

وعلى الرغم من كل ذلك، ففي اعتقادي أن مركل ستنجح في تحقيق انتصار لحزبها، وستجلس أربع سنوات أخرى على كرسي المستشارية؛ فكثير من الألمان يتحدثون عن غياب بديل حقيقي جدير بإزاحة مركل. لن يعني فوز مركل تأييد الملايين لسياسة الباب المفتوح التي انتهجتها، بقدر ما يعني ثقتهم في المستشارة «البراغماتية»، «مديرة الأزمات» التي أدركت، واعترفت، بأنها ارتكبت أخطاء في تعاملها مع أزمة اللاجئين، ووعدت شعبها بأن ما حدث ليلة الرابع من سبتمبر لن يتكرر ثانية.

ظلُّ النظرات المتعبة

سلمان الجربوع شاعر سعودي

غروب

عندما تهافتتْ أشباحُنا
آخرَ اليوم
على رصيف الميناء
مثل أوراق الخريف
كان الشاطئ
ينضمّ على بعضه
حنانًا
بقدميها العاريتين.

قبطانة

أدركتُها
قبيل الفجر
حائرةً
في خطوط الحرق القديم
على ظاهر كفّي
كمن يلتمس مكانَه
في خريطة كنز

دمي متقاعسٌ
ورياحي غيرُ مواتية
لكنّها
عازمةٌ على الإبحارِ
على أيّة حال

قبطانةُ الوقت المهدور
في عينيها فقط
تلتمع
لؤلؤةُ روحي.

وشم

واحةٌ
موشومةٌ أسفلَ ساقِها،
ظلُّ النظرات المتعبة.

طريق البيت

على
تعرّجاتِ
خطوطِ الولادة
في بطون زوجاتهم
يجد الآباء التائهون
أخيرًا
طريقَهم إلى البيت.

رجوع

أنوء بنفسي
مثل شمسٍ ثقيلةِ الوهَج
ها أنا
في الرجوع الطويل إلى حبيبتي
أحرقت جميع الظلال.





مقارها تشبه بيوتًا مهجورة في وسط المدن

مجامع اللغة العربية..

تعيش في غربة على هامش العصر

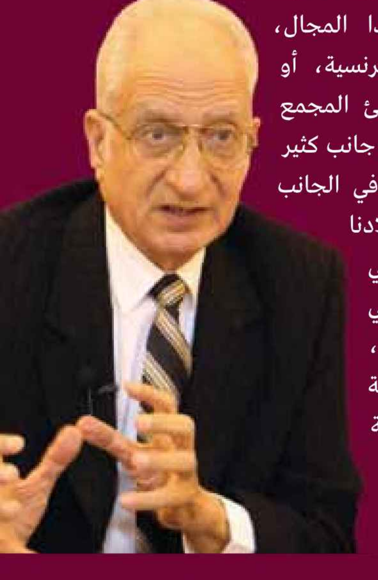
صبحي موسى القاهرة | هدى الدغفق الرياض | هيا صالح الأردن | الفيصل تونس

هل من حضور اليوم فاعل وفعلي لمجامع اللغة في الوطن العربي؟ سؤال تستدرجه القطيعة بين هذه الكيانات المعنية بحراسة اللغة، والواقع الذي يتجدد في كل لحظة، القطيعة التي يستشعرها على نحو واضح، المثقف والمختص والرجل العادي؟ فعلى كثرة انتشار مجامع اللغة في الوطن العربي، بدءًا من مجمع دمشق عام ١٩١٦م، ومجمع القاهرة (١٩٣٢)م، مرورًا بالمجمع العلمي العراقي (١٩٤٧م)، والمجمع الأردني (١٩٦١م)، والمجمع التونسي (١٩٨٣م)، والمجمع السوداني (١٩٩٣م)، وأخيرًا مجمع اللغة بالشارقة (٢٠١٦م)، فضلًا عن كثير من المؤسسات والروابط المعنية باللغة، إلا أن أحدًا لا يشعر بحضور أي من هذه المجامع والروابط والمؤسسات في الحياة الاجتماعية والثقافية، على الرغم من الأدوار الأساسية التي أنشئت من أجلها، وعلى الرغم من أهمية المعاجم والقواميس التي عكف شيوخ اللغة الكبار على إنجازها... فقد ظلت مغلقة على نفسها حتى إن بعض مقارها يكاد يكون أشبه ببيوت مهجورة في وسط المدن، لذلك لا عجب أن تسأل عن مقر مجمع ما للغة في عاصمة عربية ولا تعثر على إجابة شافية، الأمر الذي يعكس حال العزلة الذي أضحت تعيشه هذه المجامع ومن ينتسب إليها، العزلة التي راحت تتفاقم مع تقدم ثقافة العصر وتقنياته، فما تقترحه هذه المجامع من معادل لغوي لكثير من مفردات العصر لا يلقى الاستحسان، إما لوعورة الكلمة المقترحة، أو لعدم تعبيرها عن روح المفردة الجديدة، إضافة إلى التحديات التي تواجهها هذه المجامع، ومنها ضعف التمويل وعدم صدور قرارات سيادية تلزم بتوصياتها. فهل تجاوز الزمن فكرة مجمع اللغة، أم أن خروج العرب من دائرة الإسهام الحضاري جعل لغتهم ومؤسساتها خارج اهتمام المثقف وليس فقط المواطن العادي؟

محمود فهمي حجازي: التمويل لا يتناسب مع الطموحات

مجمعا اللغة العربية في القاهرة وفي دمشق أُسِّسَا على نمط مجمع اللغة الفرنسية في باريس، ومن ثم فقد أخذ العمل فيهما عمقًا لغويًّا أكثر، ومن ثم تمثل دوره الثقافي في عمل ملتقيات لغوية من حين إلى آخر، وهناك اتجاه قوي الآن لعمل ندوة شهرية بدءًا من أكتوبر المقبل عن موضوعات لغوية أو ثقافية سواء في الإطار المصري أم بالتعاون مع جهات عربية مماثلة. المجمع له دور قومي قديم في تحقيق التراث العربي، وهذا موجه إلى جمهور الباحثين، كما أن له دورًا في صناعة المعاجم المتخصصة في الأنثربولوجيا والهندسة والرياضيات، فضلًا عن معاجم اللغة التي تهم جمهور المثقفين، ومن بينها المعجم الوسيط الذي يعد أهم معجم صُنِّف في العصر الحديث، كما أن المعجم الوجيز كان يُسلَّم لتلاميذ المدارس في دول عربية عدة من بينها مصر وتونس.

وأكبر المعوقات التي تواجه المجمع في أداء دوره المنوط به أنه يعمل وحده، بوصفه مؤسسة متخصصة ووحيدة في هذا المجال، في حين أن الأكاديمية الفرنسية، أو المجمع الفرنسي الذي أُنشِئ المجمع العربي على غراره، تعمل إلى جانب كثير من مراكز البحوث العلمية في الجانب اللغوي، وليس لدينا في بلادنا مراكز حقيقية متخصصة في ذلك، حتى المركز القومي للبحوث لا علاقة له باللغة، والجامعات بها أقسام لغة عربية لكنها ليست متخصصة في دراسات وأبحاث وتاريخ اللغة، وفي الوقت الذي توجد فيه دُور نشر متخصصة



في نشر كتب لغوية وتوزيعها مثل دودن في ألمانيا ولاروس في فرنسا، مما يحقق عائد يمكن إنفاقه على الباحثين وأبحاثهم، فإن هذا غير موجود في بلادنا، ومن ثم فالتمويل أغلبه من الحكومة؛ إذ يتبع المركز وزارة التعليم العالي، وإن كان تدخل الوزارة هامشيًّا لدرجة يمكننا القول من خلالها: إن المجمع جهة مستقلة، فوزير التعليم العالي يفتتح المؤتمر السنوي، ويعتمد قرارات المجمع وانتخابات الأعضاء الجدد. ومن المعوقات عدم وجود سياسة لغوية في البلدان العربية، والمقصود هنا تحديد المجالات التي تستخدم فيها لغتنا العربية، وكيف يمكن إبرازها والتأكيد على هويتنا من خلالها، ومن ثم فلا بد من وجود قوانين تنظم وضع اللافتات واللغة المستخدمة فيها، وكذلك تنظم اللغة المستخدمة في الإعلام والمدارس والتعليم بشكل عام. وفيما يخص التمويل فهو أمر يحتاج إلى تأمل؛ إذ إنه ضئيل ولا يتناسب مع الطموحات الموجودة، لأننا في المجمع نتبع القوانين المصرية، والقوانين تكبله في تعامله مع الجهات الخاصة أو تلقي تبرعات منها.

عضو المجمع المصري

عدم وجود سياسة لغوية في البلدان العربية، يمثل عائقًا كبيرًا، والمقصود تحديد المجالات التي تستخدم فيها لغتنا العربية، وكيف يمكن إبرازها والتأكيد على هويتنا من خلالها، ومن ثم فلا بد من وجود قوانين تنظم وضع اللافتات واللغة المستخدمة فيها، وكذلك تنظم اللغة المستخدمة في الإعلام والمدارس والتعليم بشكل عام

منصف الوهايبي: المجامع تنهض بترتيب العلاقة بين اللغة وتراثها

ينبغي أن نقرّ، ونحن نمهّد السبيل إلى جواب سائغ مقبول، أنّه ليس من حقّ أيّ منّا أن يستصدر حكم قيمة، على مجامع اللغة العربيّة، وبيوت الحكمة، في استجوابات خاطفة كهذه؛ وهي المؤسّسات التي تؤدّي عملها في ظروف مادّية صعبة. على أنّ ما يعنينا أنّ هذه المؤسّسات تواجه علميًّا قضايا لغويّة شائكة، لعلّ من أظهرها أنّ ضبط حقيقة الكلمة أو ماهيتها أو غير هاتين المقولتين من مقولات تنتسب إلى نفس العائلة المفهوميّة الكبرى نظير المفهوم والحدّ والجوهر والهويّة... وما إلى ذلك، عمل لا يخلو من صعوبة في ثقافة العرب المعاصرين؛ لأسباب: من أبرزها أنّ المصطلح مادّة لغوية بالأساس، وليس بالميسور الإلمام بأطرافها والوقوف على نموّها وتطّورها في معاجم مثل معاجمنا تستدعي الداني والقاصي، وتجمع الشاذة والفاذّة؛ فإذا الكلمة تقفز من عصر إلى عصر، ومن معنى إلى معنى، عبر فجوات فاغرة، ومتاهات لغويّة متشعّبة الأصول والفروع، قد لا يقدر الباحث على تخطي عقباتها ورياضة صعابها. والكلمة شأنها شأن المصطلح، لا تنهض بوظيفتها، إلّا إذا أدّت عن «المفهوم» الذي وضعت له، بدقّة من جهة، واتصلت بأفهام القرّاء من جهة أخرى، ودخلت حيّز الاستعمال. وعلى أساس من هذه الوظيفة المنوطة بها، نستطيع تقدير رجحان مصطلح على آخر، كلّما كانت منزلته تكافئ منزلة مفهومه أو كان أوفر حياة وأوفى دلالة.

إذن قد يكون مردّ الإشكال في مستوى أوّل إلى أنّ معاجمنا عامّة تنقلنا من عصر إلى عصر؛ دون أن يعبأ صاحبها بما انسدل بين هذه العصور من كثيفِ حُجُب الزمان والمكان. صحيح أنّنا نكتب بلغة «واحدة» هي الفصحى. ولكنّ الأمر في واقعنا العربي ليس بهذه البساطة، فثمّة مؤثّرات اللغات الأجنبيّة واللهجات المحليّة في كلامنا ونصوصنا. وهذا ممّا لا تتفطّن إليه المؤسّسات المذكورة، أو هي تتحاشاه، لأسباب قد تكون دينيّة «قداسة» اللغة العربيّة، أو سياسيّة. أليس في هذا الاستعمال اللغوي المختلف أو المتنوّع؛ ما يؤكّد أنّ الكلمة لا تمضي على ثبات وديمومة واطّراد؛ وإنّما تغيّر ما بنفسها توسيعًا أو تقييدًا أو تحويلًا؟ فهذه «العربيّات» يجري أكثرها على أصول العربيّة وقوانينها في اشتقاق الصيغ وتصريفها؛ على نحو يتيح لنا الرجوع إلى صورة الكلمة أو وزنها أو صيغتها أو بنائها، ولكنّ استعمالها «يختلف» من بلد إلى آخر.

وهذه المؤسّسات هي التي تنهض بإعادة ترتيب العلاقة بلغتنا وتراثها؛ بل إعادة وصفها دون تهيّب.

عضو المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)



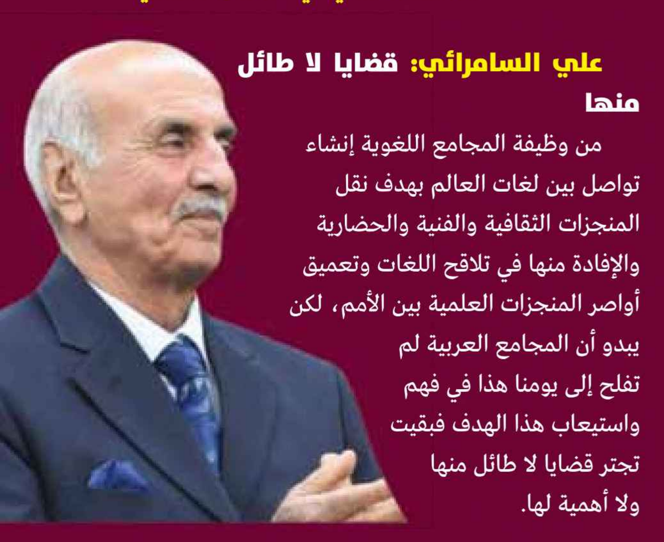
وفاء كامل: لا يوجد قانون يلزم بالأخذ بتوصيات المجمع

رسالة المجمع تكمن في الحفاظ على اللغة وسلامة نطقها على ألسن الجميع، والوفاء بمتطلباتها من مستلزمات الحضارة والعلم ومصطلحاتهما الحديثة، إضافة إلى دراسة تاريخ اللغة وتطورها عبر مراحلها المختلفة. المشكلات التي يواجهها المجمع أنه لا يوجد قانون ملزم لبقية هيئات المجتمع بالأخذ بتوصيات المجمع، كان الدكتور فتحي سرور قد شرع في إعداد قانون لمجلس الشعب بهذه الصيغة لكن الأمر توقف ولم يكتمل. وضعف التواصل بين المجمع وغيره من مؤسسات المجتمع يعد أكبر المعوقات، فكثير من المحاضرات والأبحاث التي تُنشَر في مجلة المجمع لا تصل إلى الناس، وكم الترجمات عن المنجزات العلمية أو غيرها كثير، وأي دراسة علمية تحتاج إلى وقت وجهد وتأني، وهنا تكمن المشكلة الكبرى، فالمجمع يبدو أداؤه بطيئًا، ويضم مجموعة من كبار السن غير قادرين على ملاحقة ما يحدث، في حين الترجمات المتوالية لا يمكن توقيفها إلى حين الانتهاء من ترجمة المصطلحات، ومن ثم تنتج لدينا مصطلحات عُرِّبت بمعرفة المترجمين على عجل، ورغم أنها لا تحمل الصواب الكافي لدلالتها المعرفية إلا أنها تذيع وتنتشر إعلاميًّا، ويصبح من الصعوبة تغييرها في أذهان الناس، ولا يتقبل أحد ما يقدمه المجمع من تصويبات أو مصطلحات.

أعد المجمع قواميس في الأنثربولوجيا والهندسة والفيزياء والطب وغيرها، لكن أحدًا لا يعود إليها ولا يلتزم بها، وقد طالبت فور انضمامي للمجمع منذ ثماني سنوات بضرورة عمل لجنة لمراجعة ما ينشر في الصحف والمجلات؛ لجنة تجتمع بشكل يومي، وترد على الأخطاء وتصوِّبها، ولا يكون موعد اجتماعها أسبوعيًّا مثل بقية لجان المجلس، لكن هذا الاقتراح ذهب أدراج الرياح، ربما لمعوقات إدارية أو بيروقراطية. أكبر المشروعات التي يعمل عليها المجمع هو المعجم التاريخي للغة العربية، وهذا قام به الألمان والفرنسيون في بلادهم في غضون أربعين سنة، شاركت فيه مجموعات كثيرة وكبيرة، بدءًا من أساتذة الجامعات مرورًا بالباحثين في اللغة وصولًا إلى مدرسي اللغة في المدارس.

هذا المشروع بدأه الألماني فيشر حينما كان مقيمًا في مصر في الأربعينيات، وكان يعمل بطريقة التسجيل على الجذاذات الورقية، وحين سافر إلى بلده قامت الحرب وفقدنا الجذاذات التي جمعها. أنا أول عضو نسائي بالمجمع، وأيضًا أول امرأة عملت على التاريخ اللغوي في رسالتي للماجستير في الوقت من ١٩٧٠ إلى ١٩٧٤م عن «كعب بن زهير: دراسة لغوية»، وكانت وقتها جامعة القاهرة قد قررت أن يقوم كل باحث ماجستير على دراسة شاعر أو أديب من القدماء، وقمت بدراسة دلالية للمعاني والأضداد والمترادفات، وسجلت كل المعجم اللغوي لكعب بن زهير في نحو ٥٢٥ صفحة من أصل الرسالة المكونة من ٧٢٥. في مطلع الألفية الجديدة، بدأ تعاون بين مجمع اللغة العربية وجامعة القاهرة من خلال مشروع المعجم التاريخي، هذا الذي تبرع حاكم الشارقة ببناء مبنى خاص به هو واتحاد المجامع العربية، وتعهد بأن ينفق على أبحاث المعجم التاريخي، التي تهدف إلى دراسة اللغة في العصور الأولى، ثم تطور صيغها في العصور التالية حتى وقتنا الحالي، وهو أمر يحتاج إلى تمويل كبير لأنه بحاجة إلى تكاتف كثير من الفِرَق البحثية، وإذا كان الألمان والفرنسيون أنجزوا المعجم التاريخي للغاتهم في أربعين عامًا، فأنا متفائلة أننا قادرون على إنجازه في زمن لن يتجاوز عشرين عامًا، وعشرون عامًا في عمر الشعوب رقم ليس بكثير.

أول عضو نسائي في المجمع المصري



علي السامرائي: قضايا لا طائل منها

من وظيفة المجامع اللغوية إنشاء تواصل بين لغات العالم بهدف نقل المنجزات الثقافية والفنية والحضارية والإفادة منها في تلاقح اللغات وتعميق أواصر المنجزات العلمية بين الأمم، لكن يبدو أن المجامع العربية لم تفلح إلى يومنا هذا في فهم واستيعاب هذا الهدف فبقيت تجتر قضايا لا طائل منها ولا أهمية لها.

ترقد الآن على رفوف المجامع العربية مئات الآلاف من المصطلحات في كل العلوم والفنون والآداب والفلسفة ومسميات علمية كثيرة لم يجدوا ما يقابلها في اللغة العربية، ما يعزز الرأي أن العربية قاصرة عن استيعاب هذا الكم من المعارف والواقع أن عدم إيجاد ما يقابل ذلك في اللغة العربية ليس قصورًا بل إن ذلك ربما يضيف إلى لغتنا ثراءً معرفيًّا في إدخال هذه المصطلحات بأسمائها أو الأقرب إليها، لكن المجامع تعد ذلك خطرًا على اللغة، من هنا فدخول أسماء إلى لغتنا ليس لها عهد بها هو أمر حتمي شئنا أم أبينا، والحاضر يقتضي من المجامع العربية أن تنظر الأمر بجدية للحاق بركب المنجزات العلمية التي تخطو سريعًا.

ناقد ولغوي عراقي

أحمد فؤاد باشا: التدريس في الجامعات «سمك لبن تمر هندي»

المجمع كأي شيء في المجتمع يقوى بتقوية إمكاناته، شأنه شأن التعليم والمرافق الثقافية وغيرها، لكن مشكلته في أن توصياته وقوانيه لا تفعَّل، وهو ليس مسؤولًا عن تفعيلها؛ إذ إنه يخاطب على سبيل المثال التربية والتعليم لتصحيح المناهج وتعديلها، ويخاطب الإعلام لمعالجة أخطاء المذيعين، ويخاطب الجهات القانونية لتعريب المصطلحات القانونية، وقد قام على تعريب مصطلحات كل العلوم في مجلدات، لكن لا الجهات التنفيذية تستجيب لتوصيات المجمع ومخاطباته، ولا أحد يخرج المجلدات ليقرأها.

الأمر يحتاج إلى قرار سيادي لجعل اللغة العربية هي اللغة الأولى بالفعل، ولك أن تنظر إلى حال التعليم وتعدده، وهو ما يوضح أن الأمر أكبر من إمكانيات المجمع، وأننا صرنا على الأقل بحاجة لأن تكون خطابات المسؤولين باللغة العربية، وليس العامية. المدهش أن الأساتذة في الجامعات لا يقومون بالتدريس باللغة العربية، رغم أن اللغة قسمة أساسية في الهوية، والتنازل عنها هو تنازل عن الهوية، وعلى الرغم من كثرة إثارة الموضوع إلا أن أحدًا لا يستجيب، حتى إن قاعات الدرس صارت كما يقولون: «سمك لبن تمر هندي»، كلمة عربية وأخرى إفرنجية، وبينهما كلمات عامية، ومصطلحات علمية تارة، وشعبية تارة أخرى. علينا أن نستفيد من تجربة المأمون في إنشاء دار الحكمة، أليست

> **ترى ماذا قدمت المجامع العربية من برامج وخطط ومشاريع للارتقاء بلغة التخاطب؟ ماذا قدمت من معاجم لتوحيد المصطلحات العربية المستخدمة في مجالات الإعلام والصحافة والسياسة والعلوم والتقنية؟ أين دورها في ترجمة المصطلحات المستحدثة في عالمنا المعاصر؟**

سيد الوكيل: كيانات لم تعد صالحة للعمل



آخر مرة سمع فيها اسم مجمع اللغة العربية كان منذ خمسة عشر عامًا، عندما أخبرني الأديب محمد مستجاب أنه يعمل هناك. أنا لا أقصد إهانة أحد، لكني أشير إلى أن ثمة كيانات كثيرة فقدت وجودها بالتقادم، مثلًا لو سألت مئة أديب عن دار الأدباء، فإن تسعين منهم لا يعرفون عنها شيئًا. هذه الكيانات: إصدارات قديمة، لم تعد صالحة للعمل وتحتاج «فرمتة» وإعادة «تسطيب». في الماضي، كان لمجمع اللغة العربية وظيفة ثقافية مهمة، مثلًا: عندما دخلت الثلاجة الكهربائية إلى مصر، كانت الأسر الأرستقراطية تسميها «فريجيدير» لكن جهود المجمع جعلت كل الناس

الدول العربية قادرة على إعادة إحياء هذه التجربة؟ فبيت الحكمة العصري هو المخرج من هذه الأزمة التي تزداد حدة، نظرًا لأن المصطلحات العلمية في تزايد، والأمر يحتاج إلى قرار سيادي قوي.

لغوي وأكاديمي مصري

عبدالله مليطان: مؤسسات منفصلة عن الواقع

يؤسفني القول: إن مجامع اللغة أصبح شأنها شأن ما يجري في الواقع العربي على كل المستويات... بعيدة من الواقع منفصلة عن حياة الناس على الرغم من طبيعة علاقتها بوسيلة التخاطب، وهو اللسان العربي... وإن قال قائل: إن أمرها يتصل بالشأن الأكاديمي والعمل العلمي، فماذا قدمت في هذا الصدد؟ وفي تصوري أن أي مؤسسة لا تتصل مباشرة بالناس لا جدوى من وجودها. ترى ماذا قدمت المجامع العربية من برامج وخطط ومشاريع للارتقاء بلغة التخاطب؟ ماذا قدمت من معاجم لتوحيد المصطلحات العربية المستخدمة في مجالات الإعلام والصحافة والسياسة والعلوم والتقنية؟ أين دورها في ترجمة المصطلحات المستحدثة في عالمنا المعاصر؟ بالطبع هناك من سيتعلل بعدم وجود الإمكانات المادية الداعمة لنشاطه وبالعراقيل التي تواجهه إداريًّا وفنيًّا... وهو أمر واقع لذلك فإن الدول التي لا يعنيها أمر اللغة ومجامعها ما كان عليها أن تنشئ مجمعًا لتتركه يعاني الدعم وقلة الإمكانات ليكون عبئًا عليها وثقلًا يضاف إلى أثقالها. لذلك من الطبيعي ألا تجد لها أثرًا في حياة الناس، وربما لا يعلم كثير من الناس بوجود مجمع للغة لديهم. حتى ما اتفقت المجامع العربية على تعريبه منذ سنوات لا يزال الناس لا يعرفونه إلا بلغته الأصلية، ولا يتداولون ما اتفقت عليه تلك المجامع؛ لأن المجامع العربية لم تحسن الترويج له والتعريف به. وهو تقصير منها بالطبع للدور الذي كان عليها أن تقوم به إزاء دورها في خدمة لغتنا العظيمة.

كاتب ليبي

ممدوح فراج النابي: لا يتردد اسم المجمع سوى عند الموت

دور مجمع اللغة العربية في الواقع الثقافي مع الأسف لا يتردد إلا في مناسبات الموت، فلا نسمع اسم المجمع ورئيسه إلا إذا غيّب الموت أحد أعضائه أو استبدال آخر براحل. هكذا اختفى الدور الفاعل لمجمع اللغة العربية على الرغم من الحاجة الماسة له الآن في ظل حالة الخلط اللغوي التي صارت دخيلة على اللغة. لم يأخذ المجمع بالصيحات والدعوات المطالبة بالحفاظ على اللغة العربية، ومقاومة القبح اللغوي الماثل في استخدام الحروف اللاتينية في اللوحات الإعلانية، أو على الأقل لم يسعَ لتنفيذ قراراته، كما أن المجمع صار دائمًا متأخرًا خطوة للخلف في ملاحقة الطفرة التكنولوجية والمتغيرات العالمية التي انتقل تأثيرها إلى اللغة. في ظل كثير من الكوادر العاملة في المجمع التي يعوّل عليها.



ناقد مصري

تقول «الثلاجة». وأنا أعرف أن دوره كان كبيرًا في مجال تعريب المصطلحات العلمية (الهندسية والطبية والفيزيائية...) ولولا هذا التعريب لما عرفنا شيئًا عن هذه المصطلحات وظللنا جاهلين بها.

ومع ذلك فليس كل ما أطلقه المجمع استخدمه الناس، فلا أحد يقول عن التلفزيون «مرناء»، ولا على التلفون «مسرة». الناس تعلمت تصريف المصطلحات الأجنبية، وهضمها في التكوين الثقافي الذي يلبي حاجاتهم اليومية مثل: تلفزة، تلفنة.. وتدليت وتسطيب وفرمتة وهكذا، وشيئًا فشيئًا حلّت محل هذه الكيانات، وأصبحت تسيطر على الحراك اللغوي في الشارع، وهذا الدور اتسع بشكل كبير مع عصر التكنولوجيا. مثلًا، الناس تقول: اديني ماسيج أو ميسد كول، وتقول فلان «بيشيّت» على طول، أي مدمن على الشات.. أو «نتّاوي» أي مدمن على الإنترنت أو «يدوّن» أي يحمّل أشياء من على الشبكة. وتنتقل هذه اللغة إلى السلوك والصفات، فنقول: فلان «هاكر». أي يسرق أفكارك ويستخدمها لنفسه.

والتوسع في هذه الظاهرة، يشير إلى أمر من الاثنين: إما أن الناس فككت هذه الكيانات وحلت محلها وقامت بدورها، وإما أن هذه الكيانات ماتت إكلينيكيًّا والناس مضطرة لأن تملأ ذلك الفراغ بطريقتها الارتجالية. والسؤال الآن: إلى متى سنتلكأ قبل إعادة النظر في هذه الكيانات، سواء بتحديث دورها أو بإحالتها للتقاعد مع الشكر. لكن المؤكد أنها كثيرة ومعوقة لأي نهوض.

كل اللهجات تمارس إزاحتها للغة الضاد، وهذا أمر يمكن أن يساهم في اضمحلال عدد الكلمات المستخدمة التي نجدها الآن قد تقلصت كثيرًا حتى إننا نحتاج إلى ترجمات للمعلقات وإلى الموروث الأدبي العربي كي نفهمه جيدًا

محمد المغبوب: يبدو أن أمرًا قد حدث في غفلة منا ولم تدركه المجامع

لم يعد للدور المناط بمجامع اللغة العربية في الوطن العربي من عمل نراه على الواقع المعيش، حيث نجد لغتنا في ظل لغة الآلة الغربية وقريبًا الصينية وهي تتوسع على حساب لغة القرآن الكريم حيث تأتي بمفردات جديدة تلصق على ألسنتنا وتتسرب حتى إلى الديوان الرسمي وإلى القنوات الإعلامية ووسائل الاتصال المباشر، ناهيك عن زحف اللغة المحكية حيث كل اللهجات تمارس إزاحتها للغة الضاد، وهذا أمر يمكن أن يساهم في اضمحلال عدد الكلمات المستخدمة التي نجدها الآن قد تقلصت كثيرًا حتى إننا نحتاج إلى ترجمات للمعلقات وإلى الموروث الأدبي العربي كي نفهمه جيدًا. يبدو أن أمرًا قد حدث في غفلة منا ولم تدركه المجامع العربية ولا قدر أصحاب اللغة من بحاث وأدباء وأساتذة اللغة على اللحاق به ومعالجته لعدم الوقوف عليه.

إن أهم ما في الأمر كله هو أن المصطلح صار يشكل لنا ربكة في الفهم تفسيرًا وفهمًا، وقد يتلون المصطلح الواحد بعد إيحاءات تجعلنا في لبس وفي حيرة. ويتجلى هذا حتى عند تفسير القرآن الكريم حيث نخلط بين النزول والهبوط والسقوط مثلًا، وبين الكتاب واللوح والذكر والقرآن، وحين عقد المعاهدات الرسمية والعقود مع الآخر على مستوى الترجمة والتأويل.

هذا كله لم يكن وليد اللحظة بل هو تراكم عبر حقب التاريخ، وبخاصة ما بعد القرن التاسع عشر بعد ثورات عالمية في السياسة والحكم وفي العلوم كافة، إذ حين هم يثورون ويغيرون كنا نحن العرب نمارس فعل الفرجة ونتلقى المنجزات ولا نأتي بها، فصار العالم يتحدث بلغته وكذلك نحن فاعلون.

كاتب ليبي

تضييق الخناق على العزلة التي تعانيها «العربية»

لا يختلف اثنان على ما تشهده مجامع اللغة العربية من عزلةٍ أو غربةٍ عن محيطِها لأسبابٍ متعلقة بها أو خارجةٍ عن إرادتها، وهي «أزمة» تستفحل أو تخْفُت، تبعًا لطبيعة المشروعات وفاعلية البرامج التي تتولى المجامع تنفيذها، أملًا في مدّ الجسور بين الواقع والمأمول في مجال الحفاظ على «العربية» وحمايتها.

«نعم، هناك عزلة تعانيها المجامع لا يمكن إنكارها»، يقول الأمين العام لمجمع اللغة العربية الأردني، الدكتور محمد السعودي، رادًّا ذلك إلى أسباب من أبرزها «غياب التشريع» كما يرى. ولهذا فإنه يؤكد أن مجمع اللغة العربية الذي فاز بجائزة الملك فيصل العالمية (فرع المؤسسة العلمية الفائزة عن فرع اللغة العربية والأدب لعام ٢٠١٦م)، نفضَ كثيرًا من الغبار عن كاهله، وتجاوَز مرحلة «مراوحة مكانه» بعد إقرار تشريعَين مهمَّين مؤخرًا، هما قانون مجمع اللغة العربي، وقانون حماية اللغة العربية.

ويوضح السعودي أن قانون المجمع أعاد تنظيم الأدوار داخل المجمع ببنيتَيه الإدارية والفنية، أما قانون حماية العربية، فهو «إنجاز كبير» على حدّ تعبيره، جاء محصلةَ نضالاتٍ طويلة تواصلت على مدى سنوات. ومن البنود التي تضمّنها القانون ويعوّل عليها القائمون على المجمع وسدَنة «العربية»، عدم تعيين أيٍّ من المشتغلين في مجال اللغة من معلمين وصحافيين وسواهم، إلّا بعد اجتياز «امتحان الكفاية» الذي صدر نظامه مؤخرًا، وحُوِّل إلى الحكومة ليوضَع موضع التنفيذ.

ويؤكد السعودي أنّ هذا الامتحان طُبِّقَ بنجاح في وزارة التربية والتعليم سنة ٢٠١٦م، وأن استمرار تطبيقه عند ملء الوظائف الشاغرة سيضيّق الخناق على العزلة التي تعانيها «العربية»، وسيخلّصها من «غربتها» إلى حدّ ما. ويضيف أن المجمع يعمل حاليًا على تبسيط امتحان الكفاية بغيةَ إخضاع الطلبة الجامعيين الجدد له، ومَن يجتازه بنجاح سيسقط عنه مساقان دراسيان في اللغة العربية. وبالتالي فإنّ في هذا التوجّه تخفيضًا للنفقات وتوفيرًا للوقت، إلى جانب تشجيع الشباب على إثراء مخزونهم اللغوي.

ويشير الأمين العام للمجمع، إلى مكتبة الأطفال التي دُشِّنت في أواخر يوليو عام ٢٠١٧م، وهي «مشروع رائد» يغرس حبَّ العربية في نفوس الطلبة، ويعمل على تنمية مهاراتهم



الملك سلمان يسلم خالد الكركي جائزة الملك فيصل العالمية للغة العربية والأدب لعام ٢٠١٧

اللغوية كتابةً وقراءةً ومحادثةً واستماعًا، وإثراء حصيلتهم اللغوية بمفردات جديدة ومتنوعة، وخلق روح الإبداع اللغوي فيهم، وحفزهم إلى إدراك مفاهيم اللغة هوية الأمة ووعاء حضارتها وحاضنة تراثها.

ولأن التواصل مع الشرائح المستهدفة في المجتمع يتطلب صيغًا متنوعة تواكب المستجدات، جاءت فكرة إذاعة المجمع التي بدأت بثها التجريبي حريصةً على الارتقاء بالذائقة الفنية للمستمعين، وتحبيب الناس بالفصيحة، وتعريفهم بقدرات اللغة وكنوزها ومرونتها وغناها اللفظي والتعبيري.

ومما يُحسب للمجمع، أنه بدأ يتصدّى لمهمة تعريب المصطلحات الأجنبية ووضعها في السياق العربي، مثل: مصطلحات الطاقة المتجددة، ومصطلحات السياقات السلوكية والطبية والصحية والبيئية والعمرانية. وهذا يتم بالتعاون مع مجموعات طلابية مهتمّة تتفاعل على موقع التواصل الاجتماعي (فيسبوك).

من ناحية، للباحث والأكاديمي الدكتور غسان عبدالخالق، رأيٌ آخر في مسألة حضور مجامع اللغة العربية وتأثيرها، وعجزها عن تطبيق مقترحاتها اللغوية؛ إذ يؤكد أن هذه المجامع «تمثل تجسيدًا حقيقيًّا لمدى انفصال مستودعات اللغة عن إيقاع الشارع ومستجدات الحياة»، موضحًا أن هذا الانفصال متفاوتٌ من مجمع لآخر؛ فهناك مبادرات «جديرة بالاحترام» مثل مبادرات مجمع اللغة الأردني، لكن المشهد المجمعي العام «لا يدعو للتفاؤل».

ويضيف عبدالخالق أنه أطلق قبل سنواتٍ دعوةً لرصد ألفاظ ومصطلحات «الربيع العربي» وتوثيقهما وإفرادهما بمعجم خاص، لكن هذه الدعوة التي لا تحتاج لأيّ تبرير فـ«الربيع العربي» يمثل أخطر ما مرت به الأمة العربية في العصر الحديث- ما زالت تصطدم بذهنية «أمين المستودع اللغوي» الذي يفضّل الاستغراق في مفردات القرون الهجرية الأولى بدلًا من الانخراط في مواكبة واستدخال مفردات القرنين العشرين والحادي والعشرين.

ويذكّر عبدالخالق بما ذهب إليه كلّ من هشام شرابي ومحمد عابد الجابري وفهمي جدعان قبل عقود بخصوص «أبوية مجامع اللغة وصنميتها»، وهو النهج الذي يرى أنه ما زال ساريَ المفعول. وكان رئيس مجمع اللغة العربية الأردني الدكتور خالد الكركي، أكد خلال تسلّمه جائزة الملك فيصل العالمية التي مُنحت للمجمع في ٤ إبريل من العام الحالي، على أهمية إقرار قانون حماية اللغة العربية الذي يركز على العربية السليمة لا الفصحى، ويُلزم المؤسسات الحكومية والخاصة باستخدام اللغة العربية في جميع وثائقها وإعلاناتها. ودعا الكركي الأمانةَ العامة للجائزة، إلى تبني مبادرة توحيد مجامع اللغة العربية تحت لواء مجمع عربي موحّد، يكون مقره الرئيسي في مكة المكرمة، وذلك بهدف صياغة الرسائل الإستراتيجية والعامة التي تخدم لغة الضاد في محيطها وعمقها العربي.

عبدالله الوشمي:
اللغة التي لا يتحدثها الأطفال تسير إلى الموت

الفيصل الرياض

يتطلع الأمين العام لمركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية الدكتور عبدالله الوشمي إلى مجموعة من المبادرات في خدمة اللغة العربية، من خلال إستراتيجيات تنظر إلى الشباب بوصفهم جزءًا رئيسًا من الحل وليسوا جزءًا من المشكلة، وتوظيف خبراتهم وطاقاتهم لخدمة اللغة العربية.

الوشمي يلفت في حوار مع «الفيصل» إلى أن الرهان على حركة تعليم العربية مهم ويجب أن يتوافر من أجله الأفراد والمؤسسات، وأن يتداخل فيه شرائح متنوعة، مشددًا على أن اللغة صانعة الإبداع، وأن الإنسان لا يفكر إلا باللغة، وأن اللغة التي لا يتحدثها الأطفال هي لغة تسير إلى الموت. إلى نص الحوار:

• ماذا قدم مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية حتى الآن؟

■ يتأسس مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية على مبادئ عامة أهمها أنه يجتهد في أن تكون اللغة العربية مسؤولية الجميع، وليست مسؤولية فرد أو مؤسسة، وتبعًا لذلك يطلق برامجه في مختلف المجالات، ويجتهد في أن يعمل مع الشركاء، وأن يفعِّل أدوارهم في خدمة اللغة العربية، بحيث لا يُظن أن العربية مسؤولية قسم النسخ والتحرير فقط! إنما هي رؤية وهوية، ويمكن أن نقول: إن أبرز مجالات العمل في المدة الماضية تركزت على:

أولًا: تأسيس وإطلاق مجموعة كبيرة من البحوث التي تعالج قضايا لغوية دقيقة يزيد عددها على ٤٠٠ مشروع علمي شارك فيها عدد كبير من المختصين.

ثانيًا: إطلاق برامج تبحث أحوال اللغة العربية في العالم؛ لأننا نتكلم عن اللغة ولا نملك إحصاءات دقيقة عنها، وتبعًا لذلك أطلقت قواعد البيانات (أكثر من ثلاث قواعد موجودة في موقع المركز) إضافة إلى مشروع اللغة العربية في العالم وسلسلة الأدلة.

ثالثًا: العمل على عقد الشراكات النوعية مع مختلف الجهات ذات الحضور الدولي من المنظمات وغيرها.

رابعًا: تأسيس ورعاية برامج لغوية متنوعة في آسيا وإفريقيا وأوربا من خلال شهر اللغة العربية في الصين وفي الهند وفي تركيا، وتأسيس معامل مثل: معمل اللغة العربية في جامعة إسطنبول، ودعم أقسام اللغة العربية، وإطلاق المنح في السنغال وأوغندا وجيبوتي، ودعم المكتبات في البلاد غير العربية، وغير ذلك.



خامسًا: العمل على تهيئة المؤسسات المتنوعة في بلادنا الغالية على إيجاد مسار رئيس لخدمة اللغة العربية ضمن أعمالها منطلقين من الرؤية الأولى حول مسؤولية الجميع في خدمة اللغة العربية.



إحدى فعاليات المركز

• إلامَ يتطلع المركز؟

■ نتطلع إلى مجموعة من المبادرات في خدمة اللغة العربية إستراتيجيًا، وأتمنى أن تتحقق قريبًا، ولا أعتقد أنها صعبة المنال، وطمعًا في التركيز فإني أشير إلى ثلاثة مسارات منها:

أولًا: التنسيق: نحن نلحظ من خلال الاستقراء العام وجود جهود لغوية متنوعة في بلادنا الغالية المملكة العربية السعودية وفي البلاد العربية، لكنها جهود متفرقة، ونتأسف حين نجد مشروعًا واحدًا في بلادنا تتنازعه عدة جهات وكلها تستهدف خدمة اللغة العربية، ولذلك نطالب بأن يكون هناك تنسيق نوعيّ بين الجهات المعنية باللغة العربية، والأفكار في المشروعات التي تخدم اللغة العربية، وأن تتولى المؤسسات العامة أو المرجعية مثل مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية إطلاق مبادرات للتعريف بالجهود المتنوعة.

ثانيًا: مكانة الشباب: يجب أن ننظر إلى الشباب بوصفهم جزءًا رئيسًا من الحل وليسوا جزءًا من المشكلة، وأن نوظف خبراتهم وطاقاتهم لخدمة اللغة العربية، ويمكنني أن أشير إلى أن تعريبًا واحدًا لأحد تطبيقات الهاتف الذكي قام به شاب يعادل جهدًا متنوعًا يقوم به بعض الأقسام أو الجهات اللغوية.

ثالثًا: نحن في زمن تُشكلنا فيه التقنية، ويجب علينا جميعًا أن نكثف حضور المؤسسات اللغوية والمبادرات اللغوية في هذا المجال بهدف أن نصل إلى الصيغة الأنسب.

• ما آلية العمل داخل المركز؟

■ يقوم المركز بتحقيق أهدافه المنصوص عليها في تنظيمه الصادر من مجلس الوزراء، في سياق خطط تتكامل مع عمل الجهات المتنوعة، فيوجد في بلادنا أكثر من ستين قسمًا للغة العربية مع كثير من الجهات المعنية باللغة العربية أو بثقافتها، والمركز قد وضع خطة تكاملية للعمل مع الجهات المتنوعة في المملكة. وتردنا طلبات لتعليم العربية للناطقين بها، لكن المركز لا يقوم بهذا العمل بشكل مباشر، إنما يتيح ذلك لشركائه في المعاهد وفي الجامعات السعودية كيلا لا تتكرر الجهود، على حين تصدى المركز لعمل لقاءات التنسيق والشراكة بين الجهات والأقسام اللغوية لأول مرة ورشَد هذا اللقاء حتى انعقد منه أربعة لقاءات بحث فيها المشروعات المشتركة، وما إلى ذلك.

• ما رأيكم في مجامع اللغة العربية بشكل عام؟ وما التحديات التي تعترضها؟ وكيف يمكن مواجهتها؟

■ مجامع اللغة العربية في البلاد العربية تقوم بوظيفة مهمة في خدمة اللغة العربية؛ ولئن كانت مرتبطة بالجانب القطري إذ تمثل دولها بشكل رئيس؛ فإننا يجب أن نشير إلى أنها تقوم بجهد نوعي في مجال المعاجم والتصحيح اللغوي وغير ذلك، وهي تواجه تحديات عدة؛ أهمها الصورة النمطية التي حوصرت المجامع بها من خلال النظر إلى أنها ثانوية، وأنها تترك الجوانب الرئيسة، علمًا بأن أنظمتها التي سنّتها لها الجهات التنظيمية في دولها هي التي حصرتها ضمن أُطر محددة، ولعل من أفضل السبل لمواجهة هذه التحديات:

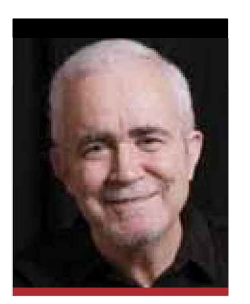
أولًا: أن يهيأ لهذه المجامع إطار العمل الدولي وليس العمل القُطري فحسب.

ثانيًا: استحداث أنظمة لدخول الشباب والنساء فيها من المتخصصين والمتخصصات.

ثالثًا: إلزام هذه المجامع بأن يكون لها شق تقني مماثل لشقها الواقعي؛ لأن الحياة تتجه نحو هذا الاتجاه، ويجب أن تكون جميع الخدمات التي تقدمها موجودة على الشبكة.

• كيف ترون الوضع الذي تعيشه اللغة العربية الفصحى مع أجيالها من الطلبة والمعلمين وغيرهم؟

■ هذا السؤال يحتاج إلى لقاءات حوارية متنوعة ودراسات دقيقة للوصول إلى صيغة من صيغ الإجابة، وهو مما تفتقده لغتنا، ولذلك نعمل الآن على مشروع «مؤشر اللغة العربية»، ويتعين هنا الإشارة إلى أن الرهان على حركة تعليم العربية هو رهان مهم، ويجب أن يتوافر من أجله الأفراد والمؤسسات، وأن تتداخل فيه شرائح متنوعة منهم المختصون باللغة، ومنهم المختصون بالتربية، ومنهم المعنيون في قطاعات التنمية والحضارة بشكل عام؛ إذ إن تعليم العربية في المدارس والجامعات ووسائل الإعلام المتنوعة هو نافذة مهمة لكي نصنع جيلًا يعتز بلغته، وينظر إليها بوصفها تقع في المنزلة العليا من اهتماماته، فاللغة صانعة الإبداع، والإنسان لا يفكر إلا باللغة، واللغة التي لا يتحدثها الأطفال هي اللغة التي تسير إلى الموت.



محمد علي اليوسفي
كاتب ومترجم تونسي

هل نعيش حقًّا أزمة في الشعر وازدهارًا للرواية؟

فيما يتحدث بعض عن «أزمة الشعر» في حدّ ذاته، يلجأ آخرون إلى ربط أزمته بازدهار فنّ الرواية، زاعمين أنّ العصر هو عصر الرواية، من دون الذهاب إلى ما هو أبعد، والقول مثلًا: إن الرواية باتت «ديوان العرب» فلا بدّ للعرب من ديوان كما يبدو! ولعلّ الأزمة ليست أزمة شعر بل هي أزمة تطور، ومنطق عصر، وقد مرّت بها البلدان المتقدمة قبلنا.

وليس الشعر بقادر في عصرنا، على أن ينافس «فرجوية» الفنون الجديدة بسلاحه الجوّاني، البوحي، الحميم. ولا شك أنّ العصور السابقة نفسها شهدت مثل هذه الظاهرة، فكل عصر كان يتميز بـ«فحل» واحد أو «فحلين»، بينما ننظر نحن اليوم إلى الخلف ونظنّ أنّ كلّ شعراء العرب الكبار قد وُجدوا في ماضٍ واحد أو مرحلة واحدة بنظرة تجريدية واختزالية للماضي، مقابل فقر الحاضر!

وحتى الجمهور... فقد نحسب، أو نخال، أنّ كلّ الرعيّة، أيام الإمبراطوريات، كانت تحب الشعر، أو تتعاطاه. فليكنْ! لكنْ، لا بدّ أنهم كانوا «مضطرين» إلى ذلك، فلم تكن لديهم وسائل فرجوية متعددة، ولم يكن الشعر الفصيح، بالتأكيد، في متناول الجميع، (نظرة أخرى اختزالية)، وهذا ما يفسر نشأة الحكايات وازدهار فنون أخرى من القول، ولعلّ حكايات ألف ليلة وليلة تقدّم أبرز مثال على ذلك. إذًا، فالرواية، وعطفًا على ما سبق، ليست السبب في أزمة الشعر، ولم تحتل ديوانه، ولا هي تطمح إلى ذلك، ما دامت «ضحية» عصرها، بدورها، وبهذه الدرجة أو تلك. وبالنظر إلى حداثة عهدنا بفن الرواية، فقد سهلت الإشارة إليها بأصابع الاتهام. ما زال عدد الشعراء أكبر من عدد الروائيين، بل هناك، بينهم، من يجمع بين كتابة الشعر وكتابة الرواية، في عملية ينظر إليها عندنا، للوهلة الأولى، كأنها هروب من ضيق الشعر إلى رحابة الرواية، والواقع ليس كذلك، فليس «كل» من كتب الشعر قد «هرب» إلى الرواية أولًا، وثانيًا أراد الذي جمع بين الشعر والرواية أن يفتح سجلًّا مختلفًا للحياة النثرية والإيقاع اليومي ربما تضيق بهما القصيدة، وارتأى أنه قادر على الخوض فيه.

هذه الظاهرة موجودة بكثرة في الغرب، أي الجمع بين الرواية والشعر (لورنس داريل، ولوي أراغون، وأستورياس، وبورخيس... إلخ) وإنْ كانت الغلبة الفنية تتم لنوع على حساب الآخر، ولا أحد حسبها تهديدًا للشعر، وذلك لِقدمهما معًا. فإذا كان لا بدّ من حديث عن أزمة في الشعر، لا بدّ أيضًا من التأكيد على أنها أزمة لا تتعلق بالشعر، ولا بالشاعر ولا.. بالرواية! إنها معطيات عصر جديد.

الحكاية هي الحكاية

احتاج الإنسان منذ القدم، إلى سرد الحكايات، بدءًا بالأسطورة التي لم تكن كذلك بالنسبة إليه، بل كانت طريقة لفهم العالم ومحاولة التكيف معه، ثم تلتها الخرافات والملاحم والحكايات والأخبار.

ظلّ لنا من كلّ ذلك، في عصورنا الحديثة، تلك الحاجة إلى سرد الحكايات، لكن طريقة السرد تطورت عبر أشكال أسلوبية متعدّدة، ووسائط فنية مختلفة. من السرد التقليدي (ولا سيما الخبر والحكاية والسيرة) تطوّر فن القصة والرواية، ليتوسع شاملًا الإنتاج المرئي والمسموع. غير أنّ السرد- بالمعنى الدقيق للكلمة- ظلّ لصيقًا بالكتابة، وبجنسيِ القصة القصيرة والرواية تحديدًا. لقد تنوع السرد وفق المدارس الفنية التي شهدتها الآداب العالمية، من الكلاسيكية، إلى الواقعية بأنواعها،

وصولًا إلى ما يسمى بالواقعية السحرية، ويمكن القول: إن تلك المذاهب الفنية لم تتلاشَ كليًّا، في أيامنا، بل ظلت منها عناصر كثيرة، جمع بينها السرد الحديث حتى صارت الكتابة تفاجئنا بتنوّعها من كاتب إلى آخر، ومن قصة إلى رواية. فإلى جانب التقنيات التي باتت معتادة، مثل الوصف والحوار والمناجاة (المونولوغ) والاسترجاع (الفلاش باك) وغيرها، عاد السرد ليستفيد من المنجزات الأحدث في الفنون الأخرى، وبخاصة في السينما، على غرار التقطيع والتركيب وما إلى ذلك، كما أسرع إلى محاولة الاستفادة مما هو أحدث: الإنترنت.

وفي هذا المجال ظهرت روايات كثيرة، أجنبية وعربية تهتم بالمؤالفة بين السرد القديم وبين ظاهرة جديدة أكثر فتنة وشمولية وإثارة للاهتمام؛ لأنها تتكلم بلغة العصر.

ما يستفيد منه السرد في هذا المجال، هو محاولة توخّي ما يميز الإنترنت من إيجاز وسرعة وتواصل عبر العالم، سواء فيما يتعلق بنقل المعلومة أم بالتخاطب والاتصال بين الأشخاص، بما في ذلك قصص الحب والتعارف والمؤامرات... إلخ، إلا أن الحكاية تظل هي الحكاية، والحاجة إليها استدعت المحافظة عليها. لذلك أعيد الاعتبار لجوهر الحكاية، بما هي حكاية. وبعد تجارب كثيرة لكتابة «الرواية الجديدة» ذات الطابع التجريبي، عاد الكُتّاب إلى المنجزات التاريخية في فن السرد، وإلى ضرورة وجود حكاية تُحكى، بل يمكن القول: إن هناك عودة إلى شكل الأسطورة، فضلًا عن اللهاث الذي لم ينتهِ وراء محاولات الاستفادة من أسلوب السرد المدهش في كتاب «ألف ليلة وليلة» مثلًا. وتكفي في هذا المجال الإشارة إلى عشرات، بل مئات الروايات التي صدرت في أوربا وأميركا اللاتينية والبلدان العربية.

وثمة أيضًا ذلك الاندفاع نحو إعادة الاعتبار للخيال والمتخيّل الجمعي، خصوصًا بعد الطفرة التي شكلتها رواية أميركا اللاتينية. بذلك اغتني سرد الحكايات، جامعًا بين منجزاته السابقة عبر العصور، والإمكانيات التي يوفرها تطور التقنيات المعاصرة، كأنما السارد، وهو يحكي حكاياته، إنما يحكي حكاية الإنسان بما يعني أن السرد هو الإنسان، ساردًا ومسرودًا، من كهوفه البدائية الأولى إلى عصرنا، عصر الإنترنت.

الواقع أشد تعقيدًا من الخيال

الإعلام المرئي الذي يشمل ألعاب الأطفال- ناهيك عن الأفلام، وأخبار القتل اليوميّ- استطاع، إلى أسباب أخرى، ومنذ أمد بعيد، أن يفترس القراءة والكتابة جزئيًّا، وبخاصة في منطقتنا العربية. والمؤسف أنّ الرقابة، في معظم البلدان العربية، ما زالت تحارب المكتوب، عاجزة عن المرئي الوافد. وهذا المكتوب- إذا اقتصرنا هنا على الرواية التي شهدت أكثر من فضيحة في مدة قياسية- حاول، منذ عقود كثيرة، ولوج باب

> **ما زال عدد الشعراء أكبر من عدد الروائيين، بل هناك، بينهم، من يجمع بين كتابة الشعر وكتابة الرواية، في عملية ينظر إليها عندنا، للوهلة الأولى، كأنها هروب من ضيق الشعر إلى رحابة الرواية، والواقع ليس كذلك**

الفرجة من حيث التقنية (السينما) وكذلك من حيث المحتوى. غير أنّ ما ينقصه، وهو ما ينقص الرواية تحديدًا، يتمثل في قراءة ما يَكْمُن خلف الظاهرة؛ كي يكون الكاتب شاهدًا على عصره بحقّ.

ربما كان على الرواية أن تقول ببساطة مركّبة كيف تحولت السلطة إلى مشهد؟ فيما أصبح المشهد هو السلطة. بهذا المعنى، يُنفق كثير من أجل التلفازات العربية، وكذلك العروض الكبيرة والمهرجانات؛ لأنها باتت توجه الجماهير، مثلًا: عليك أن تربح مليونًا! لكن أمام الملايين! وعليك أن تتجاوز السينما إلى الواقع لتشاهدك الملايين. بهذا المعنى، لا بد من محاربة سلطة الفرجة بفرجة مضادة: هنا تكمن قوة الرد على العنف المشهدي الهوليوديّ بعنف هوليوديّ -لكنه أقوى لأنه واقعي! (عودة إلى مقولة: إنّ الواقع أشد تعقيدًا من الخيال...) كما حدث في هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م التي استهدفت برجيْ مركز التجارة العالمية بمانهاتن ومقر وزارة الدفاع الأميركية (البنتاغون) على سبيل المثال، حيث تجاوز أثر الواقع، أي العنف الحي والمباشر، ما يُعرض في قاعات السينما، كما أنه تجاوز الخيال، وقلَبَ معطيات عالمية. هذه المعطيات الجديدة تفسر بعض أسباب إخفاق مئات، وربما آلاف الأعمال الأدبية التي حاولت الانضواء تحت شعار ما يمكن تسميته بـ«أدب الثورات والحروب».

الواقع أشد تعقيدًا من الخيال وأغنى منه، نعم. بل هو أشد تعقيدًا من الرؤية «الواقعية» المسطحة لما يتراءى من جبل الجليد العائم، أو من حمم البركان. غير أن ما يبقى هو علاقة الإنسان بكل ذلك، في قوته كما في ضعفه. ولا شك أنّ الرواية مطالبة بالرد على العنف المشهدي بتقنيات لا تقتصر على فضح تدمير الشعوب واقتصادياتها وبناها التحتية فحسب، بل تفضح مؤامرة السلطة الكونية المعولمة، والمُمعنة في الهروب من الواقع والتخفي وراء الصورة/ المشهد/ الفرجة.

ذلك أن الصورة كما قلتُ ذات مرة: هي التي هبطت من الكهوف، وهي القادرة أيضًا على إعادتنا إليها.



يعد نفسه الوريث الوحيد لأحمد أمين ووصف تفضيله «الأيام» على «حياتي» بـ«الحماقة»

جلال أمين:

الغرب لم يعد يحتاج الاستشراق لأنه كسب المعركة.. ولأن العرب «استغربوا»

حاوره في القاهرة: **محمد جازم** كاتب يمني

يجمع جلال أمين في شخصه أستاذًا للاقتصاد وباحثًا متأملًا في حراك المجتمع، ومفكرًا مشغولًا بقراءة الخطابات في تنوعها وتشابكها مع أسئلة الراهن، آراؤه وكتاباته تعدت المدرسية والأكاديمية وذهبت لتلتحم بهموم الجماهير العريضة ومعاشهم، الجماهير بكل فئاتها وأعمارها وفروقها الفردية، وكل ذلك سمات ليست في متناول اليد دائمًا. يتبنى جلال أمين عددًا من القضايا التي يمكن وصفها بشديدة الحساسية، وألف كُتُبًا متنوعة في اهتماماتها، لكنها تتوحد عند سؤال الإنسان والمجتمع والذات في مواجهة مصايرها. من كتبه: «فلسفة علم الاقتصاد» و«التنوير الزائف» و«خرافة التقدم والتخلف» و«ماذا حدث للمصريين؟» و«ماذا علمتني الحياة» و«عصر الجماهير الغفيرة» و«عولمة القهر» و«المكتوب على الجبين» و«مصر والمصريون في عهد مبارك» وغير ذلك من الإصدارات التي حركت جمود المجتمع في مصر والعالم العربي.

في حواره مع «الفيصل» وفي كل ما يطرحه من آراء وتعليقات كان يتحرى دقة المعلومة وجمالية الحرف، ويرفق الأحداث والوقائع بالتواريخ التي يربط بينها بإتقان. في هذا الحوار عبّر عن درجة من التفاؤل بالمستقبل، وثقة أكثر بالعقل العربي. وقال: إن مشروع النهوض في أي بلد في حاجة إلى جهود ذاتية، وإلى وجود زعيم قادر على التصميم والمثابرة في انتشال بلده. وأكد أن ما يحدث في مصر من إرهاب وراءه قوى خارجية، موضحًا أن الكلام عن الإرهاب صار أكثر من اللازم. في الحوار، الذي شارك فيه الروائي والشاعر صبحي موسى، تحدث أيضًا عن نفسه كابن للمفكر الراحل أحمد أمين، وعد نفسه الوريث الوحيد له، مشيرًا إلى أن تفضيله «الأيام» لطه حسين على «حياتي» لوالده، كان حماقة. ويلفت إلى أن الغرب لم يعد في حاجة إلى الاستشراق؛ لأنه كسب المعركة، ولأن العرب استغربوا.

• سيرتك الذاتية التي تضمنها كتاب «ماذا علمتني الحياة؟» وكتاب «المكتوب على الجبين» وما تلقيه هنا وهناك داخل مؤلفاتك المتنوعة، بالتأكيد جذبت كثيرًا من القراء... في تقديرك ماذا ميز هذه المذكرات مما سبقها مثل «الأيام» لطه حسين و«حياتي» لأبيك أحمد أمين وسواهما من المذكرات؟

■ هذا تفضل منك أن تقارن عملي بعمل الكتاب الكبار. أنا لست من عشاق طه حسين، أنا طبعًا أُجِلُّه كشخصية وأجل دوره في الحياة الثقافية المصرية إنما لست من عشاق أدبه، وهو كان يلقب بعميد الأدب العربي في حقبة كان اللفظ فيها أهم من المعنى، ومع مرور الوقت انعكست الآية. أنا أحب كتاب «حياتي» لأحمد أمين أكثر منه، كنت أراجع فيه قريبًا وزعمت لنفسي أنني ورثت أحمد أمين في الكتابة وقد أكون مخطئًا، لكن هذا لا يتأتى من التأثير البيئي وأرى أنه وراثة. نحن ثمانية إخوة، ومن ورث الاتجاه الأدبي شخصان فقط: حسين أحمد أمين وأنا.. أنا ورثت طريقة التعبير أكثر من حسين.

• لكنك أشرت في مذكراتك إلى أنك أفصحت لوالدك ذات مرة، بأفضلية «أيام» طه حسين على سيرته الذاتية؟

■ نعم، كانت حماقة مني. أنا قلتها الآن أيضًا لكن بشكل مختلف، كنت شابًا ولم تكن لديّ الخبرة الكافية لأحكم.

• نعرف أن المذكرات تختلف عن السير، وقد بدأت أنت كتابة المذكرات في الثانية عشرة من عمرك، ما يعني أنك اتكأت في كتابة سيرتك على مذكراتك وربما مذكرات أشقائك، أيهما يحتاج الجرأة والمناخ المتحرر لكتابته ولاستقباله أيضًا، المذكرات أم السيرة الذاتية؟

■ لا، لا، ما كتبته أنا في مذكراتي كان عبارة عن يوميات سجّلت فيها ما كان يحدث بشكل يومي، كنت أكتب عن أحداث عامة وأحداث عائلية ولم أستفد منها؛ لأنها كانت كلامًا ركيكًا جدًّا لا يرقى إلى أي مستوى من مستويات الكتابة إطلاقًا. فعندما رجعت لأقرأ ما كتبته لم أستطع الاستمرار في القراءة؛ من فرط سخافته كنت لا أزال صغيرًا وبدا الأمر كما لو أنني كنت ألعب؛ فمثلًا ذهبت إلى القول: وقد حدث في هذا اليوم أن ألقى النقراشي باشا كلمة في الأمم المتحدة... وما يشبه ذلك، مع العلم أنني لم أكن أفهم في السياسة شيئًا

يومها وكان يبدو كثيرًا أنني أكتب من دون خبرة.

• تنوع مشروعك الفكري ما بين الأدب والاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع، فهل جلال أمين خبير اقتصادي أم مفكر ليبرالي في عصر ما بعد الحداثة؟

■ لا أحب أن يطلق عليّ مفكر، ولا أملك الحق في أن أقول عن نفسي ذلك. نحن جميعًا مفكرون لأننا نفكر طوال الوقت، عندما تقول لفلان: إنه مفكر أو يقول عن نفسه ذلك دعه يشرح ذلك. أنا لا أستطيع أن أصف نفسي بذلك، وفي الحقيقة لا أحب أيضًا مفردة «ليبرالي»؛ لأنها في أحد معانيها تعني ترك الأمور تجري بلا تدخل من الدولة. وكذلك لدي رأي يتفق وكاتب أميركي مشهور هو نعوم تشومسكي الذي يقول: «٩٥ في المئة من الذي يقوله هؤلاء الحداثيون أنا لا أفهمه، وما أفهمه لست موافقًا عليه. لا أدري ما الذي يريده كُتاب ما بعد الحداثة، وماذا يقصدون بما يذهبون إليه؟».

مشاكل مصر وراءها عوامل سياسية

• تخصصك في علم الاقتصاد، إلى أي حد جعلك قريبًا من قضايا المجتمع والتحديات التي تواجهه. ما الذي أضافه هذا التخصص إلى رؤيتك للواقع والعالم من حولك؟

■ معظم الاقتصاديين المصريين الذين أعرفهم، اهتماماتهم الاقتصادية قليلة؛ فالمسألة لا علاقة لها بالاقتصاد يمكن أن تكون العلاقة بالعكس، فبسبب اهتماماتي السياسية كنت أظن أن دراسة الاقتصاد ستوضح لي بعض الأمور، وقلت يومها الاقتصاد يدرس إما في الحقوق أو في التجارة، ففضلت الحقوق لأن سمعتها كانت أفضل يومها، وفي أول محاضرة وجدتهم يتحدثون عن قانون الغلّة المتناقصة في القانون، تناقص المنفعة الحدّية، أمور لم يكن لها علاقة بما أريد أن أعرفه، ومنذ ذلك الوقت لم أجد في كتب الاقتصاد ما يساعدني على فهم الحياة. وفي شكل عام، الاقتصادي لا يحصل له هذا، وأنا في الحقيقة لم أكن أحب علم الاقتصاد. ودخلته بسبب صلته بالعوامل الأخرى، قلت يمكن أن أعرف ما يدور في المجتمع لو درست اقتصادًا ومعه أشياء أخرى، وبالفعل الاقتصاد مهم لكنه وحده لا يكفي.

• الاقتصاد المصري يعاني الآن حالة تضخم هائل، فما الحلول الأساسية للخروج منها؟

■ هناك تضخم لكن التضخم في كثير من البلدان يكون أكثر بكثير من هذا؛ أعني أن مصر حقًّا تعاني التضخم أيضًا، والسبب أن موارد أساسية كانت تجذب عملة صعبة لمصر انخفضت بشدة منذ ثورة ١١ فبراير وأقصد السياحة والاستثمارات الأجنبية الخاصة، وتحويلات المصريين العاملين في الخارج، هذه هي المصادر الأساسية لدعم العملة في مصر، وقد انخفضت بشدة لأسباب سياسية كما ترى، إضافة إلى الشعور بعدم الاستقرار، الأمر الذي لم يعد يشجع لا السائحين ولا المستثمرين ولا تحويلات المغتربين.

• وهذا يقودنا إلى سؤال: ما الوصفة التي يمكن إعطاؤها لوضعٍ مثل هذا؟

■ الوصفة سياسية وليست اقتصادية. المسألة في كيف نشجع الاستقرار، وكيف نقنع المستثمرين بالاستثمار في مصر؟

• بصفتك الأدبية والعلمية والأكاديمية، هل لديك منظومة للانضباط، كأن تطرح على المعنيين خطة سير مثلًا؟

■ هذا صعب جدًّا، لكن سأقول لك جملة بسيطة جدًّا قالها عالم سويدي مشهور، حاصل على جائزة نوبل، يقول: «ليس هناك مشكلة اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية... هناك فقط مشاكل وهي معقدة»، يقصد أنه لا يوجد مشكلة تستطيع أن تقول أنها اقتصادية فقط، حتى التضخم تجد أن علم النفس داخل في الموضوع؛ لأن الإقبال على الإنفاق مقارنة بالسلع الموجودة وراءه عوامل نفسية، وليس فقط عوامل اقتصادية، وهكذا أعود لسؤالك، أنا في عمري كله



المتكلمون حول تجديد الفكر الديني لديهم تعالٍ وغرور أكثر مما يلزم

كنا نحب ميشيل عفلق؛ لأنه كان يؤمن إيمانًا حقيقيًّا بالوحدة العربية، كان متفائلًا، ولم يفقد تفاؤله حتى بعد انهيار المؤشرات

لم أفكر في مشكلة بوصفها اقتصادية. عندي مشكلة كيف أفسرها؟ أنظر فأرى توالي التفسيرات والعوامل السياسية والاقتصادية، كل شيء مرتبط بعضه ببعض. كما قلت لك: إن مشاكل مصر التي تبدو اقتصادية اليوم وراءها أسباب سياسية.

• ما رأيك فيما تقوله الحكومة المصرية عن الإصلاح الاقتصادي والبنك الدولي وكمية الديون، هل يمكن لمصر أن تتحول إلى دولة على غرار دول النمور الآسيوية؟

■ لم يحدث للمعونات الخارجية أن نقلت دولة من دولة راكدة الاقتصاد إلى دولة سريعة النمو، المعونات ممكن أن تساعدك في تخطي أزمة مؤقتة كما حصل لتايلند وماليزيا، لكن النهضة الاقتصادية الحقيقية تأتي بجهود ذاتية ووجود زعيم، لا بد من وجود زعيم قادر على التصميم والمثابرة في انتشال بلده.. زعيم له رؤية يقف على تنفيذها.



• لو كتَبت الآن جزءًا ثانيًا من كتابك: «ما الذي حدث للمصريين؟» فما أبرز عناوينه الداخلية؟

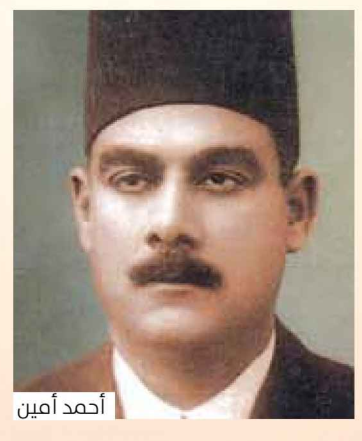
■ أنا كنت أعلق على أكبر قدر مما سميته «الحراك الاجتماعي»، الحقبة التي عالجتها كان فيها الحراك الاجتماعي عاليًا جدًّا؛ إذ امتد من الخمسينيات إلى نهاية القرن، بمعنى: النصف الثاني من القرن العشرين. الحراك الاجتماعي في السنوات الـ١٧ من القرن الحادي والعشرين أقل بكثير مما كان؛ أقصد أقل سرعة مما كان في الحقبة التي كتبت فيها كتابي.

• على الرغم من الثورة التي قام بها الشعب؟

■ ثورة ٢٠١١م لم تُغيِّر شيئًا، أما ثورة يوليو فقد غيَّرت: هناك الإصلاح الزراعي ومجانية التعليم والصحة، لكن ٢٠١١م الذين قاموا بها لم يستلموا الحكم أصلًا، ولم تتغير أشياء كثيرة في عمق المجتمع، لم تؤثِّر على الحراك الاجتماعي. أنا لا أقول: إن الحراك الاجتماعي توقف لكن لم يعد سريعًا كما كان، وكثير من شرائح الطبقة المتوسطة بدأت تضعف وتنحدر بسبب المصاعب الاقتصادية، وهذا على العكس من الحراك الاجتماعي الأول الذي تحدثتُ عنه في كتابي. هذا حراك اجتماعي سلبي بمعنى أنك تنزل ولا تصعد. كتابي ظهر إلى النور سنة ٢٠٠٠م يعني مع نهاية القرن. الذي يمكن أن أقوله الآن: إن ظاهرة الحراك الاجتماعي ضعفت بشدة. كلمة الإحباط تبدو



طه حسين



أحمد أمين

مناسبة هنا وبخاصة لدى الشرائح الدنيا والطبقة المتوسطة، هناك حالة من الإحباط الشديد وهو الأمر الذي سبَّب ثورة ٢٠١١، ولا يزال الإحباط مستمرًّا والآمال محبطة، يعني في المرحلة السابقة من النصف الثاني من القرن الماضي لم يكن الأمر كذلك، وأحب هنا أن أضرب مثالًا: العائلة التي يعولها صنايعي وهي أسرة غير متعلمة تذهب إلى تدريس ابنها ثم تُدخله الجامعة ولديها أمل في أنه سيحصل على وظيفة جيدة في الحكومة، هذه العائلة يتحقق حلمها بالفعل. هذا لم يعد موجودًا اليوم، لهذا أرى أن مفردة الإحباط مهمة الآن.

الإرهاب أخذ أكثر من اللازم

• لننتقل إلى موضوع آخر، الخطاب الديني المتطرف الذي يؤمن بالظاهراتية في النص، ويفسر النصوص على هذا المنوال، ومنها النصوص التي تدعو إلى تقديس القتال، كيف ترى هذا الخطاب والعقل الذي ينتجه؟

■ أنا ثقتي بالعقل الإنساني العربي قوية، ومن يقول: إن الخطابات هي من تسبب هذه الاعتداءات ثقته بالعقل الإنساني ضعيفة. لا أظن أن الناس حين يسمعون هذه الموعظة يتأثرون بهذه السهولة أو إلى هذه الدرجة، أنا أجد صعوبة في تصور ذلك. والكلام عن الإرهاب أخذ أكثر من اللازم، وأكثر من الحقيقة. ليتنا نقلل من الكلام عن الإرهاب، وليتنا أيضًا ننجح في القضاء عليه بالفعل.

• هل رفضك لمصطلح تجديد الخطاب الديني نابع من الإيمان بأن الخطابات الدينية لا تجدد، أم من كون البنية الاقتصادية والفكرية لمجتمعاتنا لن تسمح بهذا التجديد؟

■ لا هذا ولا ذاك. المتكلمون حول تجديد الفكر الديني لديهم تعالٍ وغرور أكثر مما يلزم. لا أحد يجدد في الخطاب الديني أو غير الديني، لا أحد. أنت إذا كنت لا تحبذ طبيعة الفكر السائد انظر إلى الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

التي أنتجت هذا الفكر وغيرت فيه أو حاولت تغييره؛ ناهيك عما يسمى بـ«إرهاب الإرهاب» فهو صناعة خارجية.

• «إرهاب الإرهاب»، ماذا تقصد من هذه التسمية؟

■ أقصد أنه من المستحيل أن تنتج شخصًا إرهابيًّا يذهب إلى قتل مسيحيين مسالمين هكذا من أجل القتل، هذا ليس شخصًا إنما وحش. من الصعب أن تحول الإنسان إلى وحش. الشيء الذي بالإمكان حدوثه هو أن يعطيك أحدهم المال ويقول لك: اذهب لقتل فلان. هذا سمعنا به وقد يحدث؛ لأن القاتل يقع تحت تأثير إغراء المال، هذا ممكن. أما أن يذهب إنسان من ذاته وبإرادته الخاصة لقتل شخص ما من دين آخر؛ ما الذي سيكسبه؟ ولماذا؟ وبالطبع أنت لن تغير دينهم إن كان هذا هو دافعك، فهل كانوا يضايقونك من خلال طريقة حياتهم إلى هذه الدرجة، مثل هذا لا أستطيع استيعابه، وهو ما يقودني إلى القول: إن هناك إرهابًا للإرهاب.

• مع بدء اقتناع العالم بعدالة الموقف المصري في مواجهة الإرهاب المسلط على البلد، حدث تحول نوعي تمثل في الضغط على المسيحيين وليس الجيش أو الشعب؛ لماذا؟

■ ما حصل -وطبقًا لتفكيري- أن هؤلاء يريدون أن يشعلوا البلد نارًا، يريدون إحداث توتر داخل مصر، وأنا أستبعد أن تكون العقول المدبِّرة مصرية، أستبعد ذلك بشدة؛ لأن الذي لديه



غرض في إحداث ذلك ليس مصريًّا، فابحث إذًا عن المستفيد، المستفيد من قلقلة المجتمع المصري ومنعه من التقدم.

• من تعتقد في قائمة المستفيدين؟

■ إسرائيل في الدرجة الأولى، أقول في الدرجة الأولى والأخيرة أيضًا، فأميركا لا أظن أن لها دورًا مثلما كانت في السابق.

• لكن هناك من يرى أن إسرائيل شبه مختفية عما يحدث، فهي لا تمارس دورًا واضحًا وظاهرًا؟

■ طبعًا، وهذا ما يجعلنا نشك أكثر، أنت لا تسمع صوتها بتاتًا؛ لأن المجرم الحقيقي دائمًا يختفي... يختفي بشدة.

• هل أنت مع فكرة أن المؤامرة خارجية؟

■ أنا في البداية لا أحب هذا التوصيف: نظرية المؤامرة، وذلك لأن سمعة هذه الكلمة سيئة، المؤامرة لها ملامح معينة، أعتقد أنها خطة خبيثة لا يعلن صاحبها عن نفسه.

• تقصد خطة لإعادة تقسيم المنطقة كلها؟

■ لا، ليس التقسيم بالضبط. أقصد زعزعة أمن البلد واستقلاله، وخلق مشاكل تجعل التقدم صعبًا ومستحيلًا.

مزاعم داعش المضحكة

• داعش الآن تسيطر على مناطق في الشرق والغرب؛ كيف ترى مستقبلها؟ وكيف ترى اقتصادياتها؟

■ إن أحد مزاعمهم مضحك، كيف يمكن أن نتصور أناسًا يريدون إعادة الخلافة الإسلامية؛ هل الخلافة الإسلامية يمكن إعادتها؟ لا أدري!! لعلهم يرغبون أن يضحكوا علينا، وأرجح أنهم في الحقيقة يضحكون على أنفسهم. أنا أرجح أنهم يضحكون على أنفسهم حقًّا؛ لأننا نعرف جيدًا كيف يفكرون؟

• لكن ما يشغل كثيرين هو اقتصادياتهم، كيف تأتي الأموال إليهم؟

■ نعم، وهذا جزء من غموضها، لا نعرف من أين يأتون بالأموال؟ وعلى العكس من تصوراتهم فهذه الأموال الغفيرة تجعلك تشك بأن داعشًا لا تقول الحقيقة. هؤلاء أناس استلموا نقودًا ليقولوا أشياء لا يعنونها، وبالتالي ليقوموا بارتكاب جرائم. مثلًا، داعش استلم نقودًا من أجل تخريب سوريا، هل هذه خطة نحو إقامة الخلافة الإسلامية؟ تشريد السوريين على هذا النحو أمر لا يرضي أحدًا. لعلها عصابات دولية.

• أليست داعش خارجة من الخطاب الإخواني والخطاب السلفي؟

■ أنت تعلق آمالًا كبيرة على الخطاب. لا أدري ما هذا الخطاب الذي عمل على تخريب دولة وشرد سكانها من أجل رفعة الإسلام؟ من الذي سيقتنع بمثل هذه الأمور ويأخذ أموالًا في الوقت نفسه؛ هل هو مدفوع بالمال أم بالاقتناع؟ الأمر ليس واضحًا وأنا لست مقتنعًا. كلمة الإرهاب اختراع أميركي. قبل أيام توفي مسؤول أميركي اسمه «بريجنسكي» مستشار الأمن الأميركي في عهد كارتر، وقد كُتب عنه أنه صاحب ملف الإرهاب، وبمعنى أدق محرِّك ملف المجاهدين ضد الاتحاد السوفييتي، ما يعني أنه هو من حرك هذا الفئة -ابتداءً من أفغانستان- ضد الاتحاد السوفييتي، هذا الحدث بدأ في السبعينيات. وهنا أتذكر أن ما يسمى الإرهاب الإسلامي في هذه المرحلة بدأت صناعته، ثم إن الذين عادوا من أفغانستان، هم الذين دمّروا العراق. لاحظ أن هذه الكلمة: الإرهاب، انتشرت عقب سقوط الاتحاد السوفييتي، وكانت قد نُمِّيتْ ضد الخطر الشيوعي كما يقولون.

• لماذا فشلت مشاريع التنوير العربي في مواجهة التيارات الراديكالية؟

■ لا أستطيع أن أقول: إن هذه الحركات فشلت تمامًا، هذا غير صحيح لأن هذه الحركات أحدثت تقدمًا. من دون شك هذا السؤال يطرح تحت ضغط التأثر بما حصل في الأربعين والخمسين سنة الماضية، وظهور ما يسمى بالحركات التكفيرية والظلامية والإرهابية، أو سَمِّها كما تريد. فمن يسأل هذا السؤال هو متأثر بما حدث في العقود الماضية كما أسلفت، يعني من أواخر الستينيات تحديدًا. أنا أعلق عادة على ما حدث للعالم العربي من النواحي كافة، انطلاقًا من هزيمة ٦٧ مثلًا. كل المشاريع التقدمية وبمعنى أدق النهضوية أصيبت بخيبة أمل أو بنكسة أو بضربة، ولم نفق منها إلى الآن. الثقة بالنفس تضعضعت. استقلال الإرادة

ما يحدث في مصر وراءه عوامل سياسية وقوى خارجية

الفقراء منسيون في كل العصور وفي كل المجتمعات، ليس فقط عندنا

نفسه ضاع. التفاؤل بالمستقبل ضعف كثيرًا. وما نسميه الحركات النهضوية أصابتها ضربة قاصمة.

الربيع العربي ليس عربيًّا

• كيف قيمت ثورات الربيع العربي؟

■ أنا لا أحب كلمة «الربيع العربي»؛ لأنه ليس ربيعًا، ويمكن أن أقول: إنه ليس عربيًّا.

• أنت من الجيل الذي عاصر التحولات الكبرى في الوطن العربي، في رأيك هل كان العرب يقتربون من التحول الجذري بعد ثورة سوريا ومصر والجزائر والعراق واليمن؟

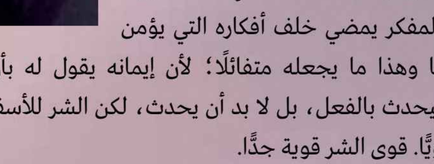
■ نعم كانت آمالنا كبيرة جدًّا. وكلنا تصورنا حين قامت ثورة يوليو في مصر ثم ثورات العراق ولبنان واليمن وسوريا، أن التحول أصبح قريبًا. المهم آمالنا كانت كبيرة في الخمسينيات؛ لكنها ضعفت بشدة في الستينيات حينما تحول ما كنا نسميه بالثورات إلى انقلابات عسكرية أو حكم عسكر، أنا أتذكر تفاؤل المصريين بمحمد نجيب وعبدالناصر في الخمسينيات، ثم مع تأميم قناة السويس في ١٩٥٦م، ووحدة سوريا ومصر. تفاؤلهم كان أكبر بكثير مما حدث في ١٩٦٥م حتى قبل الهزيمة. لم تنجح هذه الثورات وتحولت إلى انقلابات، وهذه الآمال ظلت آمالًا.

• هل يتآمر الغرب على العرب حقًّا أم أن الخلل يكمن في عجز الفكر العربي الذي رافق تلك الثورات، نسألك هذا السؤال ونتذكر تجربتك الرفاقية مع ميشيل عفلق؟

■ من السهل عليَّ أن أقول: إنه حدث تضافر للعاملين الداخلي والخارجي، ولكن إذا قلت ذلك سأكون كأنني لم أقل شيئًا، ودائمًا أي شيء يأتي جيدًا يكون نتيجة تضافر داخلي وحدوث تطور مهمّ، لكن في بلدان مهمة ليس غريبًا أن يتضافر العاملان، إنما أنا أعطي أهمية للعامل الخارجي أكثر. هناك تصميم من القوى الخارجية، دعنا نقول: قوى خارجية، على عدم نهوض العرب وعدم اتحادهم، مع ذلك فإن عوامل التوحد كثيرة وما زالت كثيرة،



لهذا كنا نحب ميشيل عفلق؛ لأنه كان يؤمن إيمانًا حقيقيًّا بالوحدة العربية، كان متفائلًا ولم يفقد تفاؤله حتى بعد انهيار المؤشرات. هناك ناس متفائلون بطبعهم، هو كان من هذا النوع. جمال عبدالناصر حاول أن يحتويه، وهو كان لديه ثقة بعبدالناصر أكثر مما يستحقها. وبعد ذلك صدام الذي لم يحاول احتواء ميشيل عفلق فقط إنما احتواه بالفعل، ويقال: إنه وضعه تحت الإقامة الجبرية. فالمفكر يمضي خلف أفكاره التي يؤمن بها وهذا ما يجعله متفائلًا؛ لأن إيمانه يقول له بأن هذا سيحدث بالفعل، بل لا بد أن يحدث، لكن الشر للأسف كان قويًّا. قوى الشر قوية جدًّا.





ميشيل عفلق

حكم العسكر

• بعد عودتك من إنجلترا لم تكن متحمسًا لتدريس الاشتراكية العربية في الجامعة؛ لماذا؟

■ لو كنت جئت إلى مصر في ١٩٥٧م أو ١٩٥٩م لَكان الأمر اختلف، لكني جئت في ١٩٦٤م حكم العسكر فعل كثيرًا مما أفقدنا الثقة فيه: من تلك الدكتاتورية، واعتقال أناس كثيرين جدًّا، علماء كانوا يمثلون النخبة المصرية معظمهم دخل السجون من ١٩٥٤م إلى ١٩٦٤م. كنتَ ترى أعظم المفكرين المصريين في السجون، وحين وصلنا إلى ١٩٦٤م كانت ثقتنا بالحكم العسكري قد تضعضعت؛ فكونهم يريدون تدريس الاشتراكية العربية يعني ذلك تدريس أفكارهم فقط، وليس ما نعتقده نحن ونؤمن به.

• الفقراء هم الشريحة التي ناضلتَ من أجلها، وقد ازداد الأمر سوءًا مع الحروب التي ظهرت أخيرًا، ما يشير إلى أن الأفق دائمًا مسدود أمام هذه الشريحة؛ ما الحل إذن؟

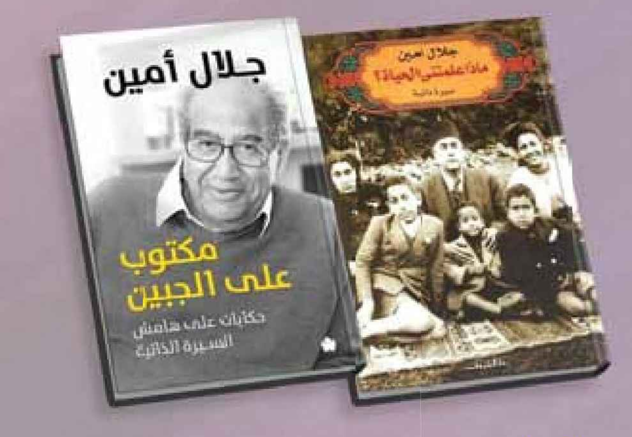
■ أولًا، ناضلت من أجلها هذه كلمة كبيرة ومجاملة لا أستحقها. أنا لم أعتقل في حياتي ولم يفكر أحد بذلك، لم أكن مهمًّا إلى هذه الدرجة. وإذا أتينا إلى سؤالك، لقلنا: إن الفقراء منسيون حقًّا، في كل العصور وفي كل المجتمعات ليس فقط عندنا، حتى في أميركا والاتحاد السوفييتي.

الذين كسبوا من الثورة الروسية هم زعماء الحزب الشيوعي، إنما عامة الناس عاشت حياة قاسية ما يزيد عن ٥٠ أو ٦٠ سنة. نعم الفقراء منسيون دائمًا حتى في الولايات المتحدة الأميركية، يمكن الدول الوحيدة المستثناة من ذلك هي إسكندنافية.

موقع العرب اليوم

• وأنت تقارن بين فتوة الأمم وشيخوختها، قلت: إن الأمر يتعلق بالجانب النفسي، إذًا، ممّ تشكو نفوس العرب؟

■ الذي كتب في هذا الموضوع جيدًا هو الأمير شكيب أرسلان في كتابه «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟». يردّ ذلك للعامل النفسي، أما سؤالك عن سبب العامل النفسي، فإنه لا يزال قائمًا، الذين قالوا: إن العرب يمرون بمرحلة تاريخية تتسم بالتدهور والانحطاط، لم يفسروا لماذا؟ وكانوا يعنون أننا لسنا في أهم مراحل تاريخنا، هذا صحيح لكن لا يزال سؤالك قائمًا أيضًا- أنا أقول: إن كل أمة لها جوانب قوة وجوانب ضعف، ثم تأتي ظروف تاريخية فتغلب شيئًا على شيء. في الخمسينيات والستينيات الظروف كانت جيدة ومواتية إلى درجة أنها ساعدت على ظهور الحالة الإيجابية في الحالة المصرية مثلًا والعربية وفي العالم الثالث كله. كان هناك نهرو في القارة الهندية، وكوامي نكروما في دولة غانا، وبن بلة في دولة الجزائر، وسوكارنو في إندونيسيا، الآن العالم لا يشجع على نهوض العالم الثالث؛ بسبب عوامل خارجية بالنسبة للعرب وللعالم الثالث أولًا. الشركات متعددة الجنسيات أيضًا لم تكن بهذه القوة في الخمسينيات والستينيات. بالنسبة للعرب العاملان الخارجيان: البترول وإسرائيل؛ البترول، أنا في تصوري كان نقمة على نهضة العرب؛ لأنه جعل الأنظار تتجه وتصمم على أن العرب لا ينهضون ولا يتحدون، وإلا سيضيع البترول منهم. وإسرائيل كان لها الرأي نفسه، فعوامل التدهور قويت، ولم يظهر زعماء مثلما في الخمسينيات والستينيات، أما عبدالناصر فمهما انتقدته لا تستطيع أن تنكر دوره.



• أين يقف العرب اليوم من الحضارات العالمية؟

■ يقف العرب من الحضارات العالمية، موقف الناقد والناقم والمقتبس، وليس موقف المساهم الذي يعطي.

• إلى أي حد أسهمت وسائل التواصل الاجتماعي في اقتراح واقع بديل عن الواقع الملموس والحقيقي؟

■ أنا في الحقيقة متفائل جدًّا بهذه الوسائل، وأثق كثيرًا في أنها تمتلك من المؤشرات ومن الثراء ما يجعلها نمطًا جديدًا في الحياة العلمية والثقافية، لكن أثرها الكبير لم يتضح بعد على الرغم من أنه كان لها دور طيب في ثورة ٢٠١١م؛ لكن مع مرور الوقت سيكون لها أثر طيب جدًّا.

• «صدام الحضارات»؛ ألا ترى أن الغرب لا يزال يشتغل على هذه النظرية؟

■ سأرد عليك بسؤال: ألا تلاحظ أن هذا الكتاب ظهر مع سقوط الاتحاد السوفييتي ومع ظهور مصطلح الإرهاب الذي أخذوا يخوفوننا منه؟ نعم ظهر في هذه الظروف والغرض منه سواء كان الأمر بوعي أو بغير ذلك، التحول العدائي من عدو إلى عدو. نعم ما داموا يشتغلون على الإرهاب فهذا هو التطور الذي ظهر مع صدام الحضارات، ثم ألا ترى أن مفردة الإرهاب بدأت تتشكل مع إرهاصات تلك الحقبة التي حرضت على الخطر الشيوعي، ثم خلقوا بعد ذلك هذه المفردة وصوَّروها كما لو أنها البُعبُع الذي سيفترس العالم؟ والأمر ليس كذلك، نصف الحديث في الصحف اليوم عن الإرهاب، وهذه نقطة مهمة أريد توضيحها، وأتمنى أن يفهم الناس أن ذلك ليس صحيحًا، فنصف الجرائد الآن يتحدث عن الإرهاب، والنصف الآخر لا يستحق القراءة. والحقيقة أن كل دولة كبيرة كانت لديها ميزانية ضخمة، فلكي تصرف هذه الأموال تذهب إلى تخويف الناس من خطر محيق، وهؤلاء كانوا يخوفوهم من الشيوعية، ولمّا زال الخطر الشيوعي اخترعوا فكرة الإرهاب. أتذكر مرة أن غورباتشوف قال في الأمم المتحدة ونقلتها اليونايتد: «أيها الناس نحن لا نأكل الأطفال». بمعنى كان هناك تهويل من الخطر الشيوعي، كما هو اليوم الإرهاب.

• الاستشراق الجديد؛ هل لديك تصور عنه؟

■ أنا قليل الاطلاع على الاستشراق الجديد؛ لأنه قلَّ كثيرًا عن الاستشراق القديم، والسبب أنهم كسبوا المعركة، ولم يعودوا في حاجة للاستشراق، ويمكنني أن أقول أيضًا: إنهم كسبوا المعركة؛ لأن العرب من جهة أخرى استغربوا.

في «بوكر» كنت أعرف ركاكة الرواية من الإهداء

• أخيرًا كانت لك تجربة في رئاسة تحكيم جائزة البوكر؛ فمن واقع هذه التجربة هل يمكن أن تقول لنا كيف تدار الجوائز الكبرى، ولمَ تشتمل لجان التحكيم على صحفيين ومحكمين ليس الأدب مهنتهم الأولى؟

■ أنا في الحقيقة كنت عملت في جائزة ساويرس للرواية، وكنت فيها عضوًا وليس رئيسًا مع مجموعة من النقاد، والسبب أنني كنت أكتب في النقد كثيرًا؛ هذا ما جعلهم يختاروني. وكونهم اختاروني رئيسًا في جائزة البوكر؛ فهذا شرف عظيم رحَّبت به، وكانت تجربة سررت بها. أعتقد أن هذا التوجه جيد؛ لأن النقاد عادة يكونون متخصصين أكثر من اللازم وكذلك كثيرًا ما يكون لديهم تحيزات، وربما أسوأ من تحيزات، تكتلات. يعني: اليساريون ينتصرون للكاتب اليساري، وغير ذلك بصرف النظر عن مدى الجودة. أنا أرى أن الاستعانة بغير النقاد إلى جانبهم -أي النقاد- يعد اتجاهًا جيدًا. أما كيف تُدار الجائزة أنا لا أعرف إلا تجربتي، وكنت أديرها برويَّة وسعادة، وبديمقراطية عالية، وتوافق في الآراء؛ إذ إنهم لم يشتكوا من أدائي، كما لم نختلف في إدارتها. تقدم كثيرون للجائزة، فعُرضت علينا من ١٣٠ إلى ١٥٠ روايةً تقريبًا، شعرت بمسؤولية كبيرة، وتساءلت كيف سأقرأ هذه الكمية الكبيرة من الروايات. كانت الروايات قد وُزِّعت على كل الأعضاء، وبدأنا نستبعد الروايات الضعيفة، كنا نستطيع أن نعرف ذلك من الصفحات الأولى للرواية. في الحقيقة المواهب نادرة؛ فمن السهل على الإنسان أن يحس أن لديه موهبة، لكن أن تكون لديه موهبة حقًّا فالأمر نادر. لم نواجه صعوبة في تخفيض عدد الروايات؛ لأنني كنت أحيانًا أعرف ركاكة الرواية من الإهداء، وكنت أتوغل في الرواية فأبذل مجهودًا، لكن حين لا يساعدني ضعف الرواية على الاستمرار أتركها لأخرى. أتذكر في تلك الدورة فاز روائي كويتي اسمه سعود السنوسي، بروايته «ساق البامبو»، فقد أجمع المحكِّمون جميعًا عليها، وهي رواية بديعة ما زلت إلى اليوم أعيد قراءتها.

طيران

دوريس ليسنغ
ترجمة: عمر أبو القاسم الككلي

كاتب ليبي



دوريس ليسنغ

من فوق رأس العجوز كان ثمة برج حمام، رف طويل فوق طُوالات محاط بشبكة سلكية، مليء بطيور[1] نظيفة متبخترة، تتكسر الشمس على صدورها الرمادية في أقواس قزح صغيرة. أذناه كانتا مفعمتين بهديلها، يداه ممدودتان تجاه حمامة زاجلة مفضلة، فتية مكتنزة، وقفت ثابتة حين رأته رامقة إياه بعين براقة ذكية.

«جميلة. جميلة. جميلة». قال وهو يمسك الطائر ويدنيه إلى أسفل، شاعرًا بالمخالب المرجانية الباردة القابضة على إصبعه. أراح، برضى، الطائر على صدره، ومال ناحية شجرة ناظرًا إلى الخارج فيما وراء برج الحمام في خلاء الأصيل. في تتالي مساحات الشمس والظل تمددت التربة غامقة الحمرة، المتشققة على هيئة كتل كبيرة مغبرَّة، باتساع إلى الأفق البعيد. حاذت الأشجارُ مسرى الوادي، وفيضٌ من العشب ذي الخضرة الزاخرة الطريقَ.

طافت عيناه جوار البيت بامتداد هذا الطريق إلى أن رأى حفيدته تتأرجح بالبوابة تحت شجرة فراجيباني. شعرها انسدل على ظهرها في موجة من ضوء الشمس، وساقاها العاريتان الطويلتان حاكتا زوايا فروع شجرة الفراجيباني، فروع عارية ذات لون بني متألق بين تكويناتٍ من الأزهار الفاتحة. كانت تنظر إلى ما وراء الزهور الوردية، وراء مقصورة سكة الحديد؛ حيث عاشوا، بامتداد الطريق حتى القرية. تغير مزاجه. عمد إلى بسط راحته لتطير الحمامة، وقبض عليها من جديد في اللحظة التي كانت تنشر فيها جناحيها. شعر بالجسد المكتنز يكافح ويتوتر تحت أصابعه، وفي لحظة نكاية عاتية وضع الحمامة داخل صندوق صغير وأغلق الرتاج. «ابقي هناك الآن». تمتم، ثم أدار ظهره إلى رف الطيور. تحرك بحذر بمحاذاة الحاجز الشجري مراقبًا حفيدته التي استدارت الآن حول البوابة رأسها مرتاح على ذراعيها تغني. الصوت الجذلان السلس امتزج بهديل الطيور وتصاعَدَ غضبُه. «هي!». صاح. رآها تقفز، تنظر وراءها، وتترك البوابة. عيناها تنغمضان وقالت في صوت محايد رشيق: «أهلًا، جدي». تحركت باتجاهه بعد نظرة متمهلة إلى الطريق وراءها.

«تنتظرين ستيفن، صح؟». قال وأصابعه تنثني كالمخالب في كفه: «لديك اعتراض؟». سألت بلا مبالاة، مشيحة نظرها عنه.

واجهها، عيناه منكمشتان، كتفاه محدبتان، مربوطتان في عقدة ألم قوي شملت الطيور الأنيقة، ضوء الشمس، الأزهار. قال: «تظنين أنك كبرت إلى درجة إقامة علاقات؟». حركت الفتاة رأسها في إشارة مألوفة وقطبت قائلة: «أوه، يا جدي!». «تظنين أنك تستطيعين ترك البيت؟. تظنين أنك تستطيعين الركض في الحقول ليلًا؟». ابتسامتها جعلته يراها، مثلما اعتاد كل مساء من هذا الشهر الدافئ في نهاية الصيف، يدها في يد ذلك الشاب الفحل الهائج[2]، ابن ناظر المحطة. غزت التعاسة رأسه وصرخ غاضبًا: «سأخبر أمك!». «أخبرها!». قالت ضاحكة. ثم عادت إلى البوابة. سمعها تغني متعمدة إسماعه: «احتويتك تحت جلدي، احتويتك عميقًا في قلب الـ...». «هراء». صاح. «هراء. هراء به بعض الوقاحة». مغمغمًا من بين أسنانه عاد باتجاه برج الحمام الذي كان ملجأه من البيت الذي يعيش فيه مع ابنته وزوجها وذريتهم. لكن البيت سيصبح فارغًا. كل البنات الشابات ذهبن بضحكهن وشجارهن ومناكفاتهن. سيُترك دونَ رعاية ووحيدًا، مع تلك المرأة جامدة العينين مربعة الواجهة، ابنته.

توقف، مغمغمًا، أمام برج الحمام ممتعضًا من الطيور المستغرقة في الهديل. صاحت الفتاة من البوابة: «اذهب وأخبر! اذهب، ما الذي تنتظره؟».

اتخذ طريقه إلى البيت عازمًا، ملتفتًا إليها في نظرة استغاثة ثابتة حزينة، إلا أنها لم تنظر حولها أبدًا. جسدها الفتي القلق، لكن المتحدي، لذعه بالحب والندم. توقف، «لكنني لم أعنِ أبدًا...» تمتم، منتظرًا إياها أن تعود وتجري نحوه. «لم أعنِ...». لم تلتفت. لقد نسيته. على الطريق جاء الرجل الشاب، ستيفن، حاملًا في يده شيئًا ما. هدية لها؟ تصلب العجوز وهو يراقب البوابة تغلق، والثنائي يعتنقان. في الظل الخفيف لشجرة الفرانجيباني حفيدته، عزيزته، تستكن بين ذراعي ابن ناظر المحطة وشعرها ينسدل على كتفيه.

«أراكِ». صاح العجوز مغتاظًا. لم يتحركا. خطا داخلًا البيت المطلي بالأبيض مستمعًا في غضب إلى صرير الشرفة الخشبية تحت قدميه. كانت ابنته تخيط في الغرفة الأمامية تمرر خيطًا في إبرة معرضة للضوء.

توقف مجددًا، ناظرًا إلى الحديقة خلفه. أخذ الثنائي الآن يتمخطران بين الشجيرات ضاحكين. وهو يراقبهما رأى الفتاة تهرب فجأة من الفتى بحركة مشاكسة، وتركض خلال الزهور وهو يلاحقها. سمع صيحات، ضحكًا، صراخًا، صمتًا.

«لكن الأمر ليس هكذا إطلاقًا». تمتم بأسى. «ليس هكذا. لماذا لا ترى؟. ركْض وقهقهة، وتقبيل ثم تقبيل. ستستنتج شيئًا مختلفًا تمامًا».

نظر إلى ابنته بكره متهكم، كارهًا نفسه. لقد ضبطا وانتهى الأمر، كلاهما، لكن الفتاة لا زالت تركض بحرية».

«ألا ترين؟». سأل حفيدته المختفية، التي كانت لحظتَها مستلقية في العشب الأخضر الكثيف مع ابن ناظر المحطة.

نظرت إليه ابنته وارتفع حاجباها في صبر نافد.

«أنمت طيورك؟». مازحته.

«لوسي». قال بإلحاح. «لوسي...».

«نعم. ما الأمر؟».

«إنها في الحديقة مع ستيفن».

«الآن، فقط اجلس وتناول شايك».

داس بقدميه بالتناوب، تك، تك، تك، على الأرضية الخشبية المجوفة وصرخ: «ستتزوجه. أقولها لك، ستتزوجه قريبًا!».

نهضت ابنته بخفة، أحضرت إليه فنجانًا، أعطته صحنًا. «لا أرغب في الشاي. لا أريده. أقول لك». «الآن. الآن». غمغمت. «ما الخطأ في هذا؟. لم لا؟. «إنها في الثامنة عشرة. الثامنة عشرة».

«لقد تزوجتُ في السابعة عشرة ولم أندم على ذلك». «كاذبة». قال. «كاذبة. إذن عليك أن تندمي. لماذا تزوجين بناتك؟ أنت من يفعل ذلك. لماذا تفعلين ذلك؟ لماذا؟». «الثلاث الأخريات وضعهن جيد. لديهن ثلاثة أزواج رائعين. لماذا لا تكون أليست مثلهن؟». «إنها الأخيرة». قال بحزن. «ألا يمكننا إبقاؤها مدة قليلة أخرى؟». «أرجوك، بابا. ستسكن هنا قرب الطريق، هذا كل ما هنالك. ستكون هنا يوميًّا لتراك». «لكن هذا ليس نفس الشيء». فكر في البنات الثلاث الأخريات، اللائي تغيرن داخليًّا منذ بضعة أشهر مضت من بنات مدللات مناكفات جذابات إلى أمهات صغيرات جادات. «لم تفعل هذا حين تزوجنا». قالت. «لم لا؟ دائمًا نفس الشيء. عندما تزوجتُ جعلتني أشعر كأنني ارتكبت خطأ. ونفس الشيء بالنسبة إلى بناتي. أبكيتهن كلهن وأحزنتهن بسبب سلوكك. دع أليس وشأنها. إنها سعيدة». تنهدت جاعلة عينيها تتلبثان على الحديقة المشمسة. «ستتزوج الشهر القادم. ما من داع للتأخير».

«قلتِ: إنه يمكنهما أن يتزوجا؟». قال متشككًا.

«نعم، بابا. لم لا؟». قالت في برود، وعادت إلى خياطتها.

وخزته عيناه وخرج إلى الشرفة. تحدر البلل إلى ذقنه فأخرج منديلًا ومسح كامل وجهه. كانت الحديقة فارغة.

من حول المنعطف جاء الثنائي الشاب، إلا أن وجهيهما لم يتجها إليه أبدًا. على كف ابن ناظر المحطة تقف حمامة صغيرة يتألق الضوء على صدرها. «لي؟». قال العجوز، جاعلًا القطرات تسقط من ذقنه. «لي؟». «هل تعجبك؟». أمسكت الفتاة بيده وتعلقت بها. «إنها لك يا جدي. ستيفن أحضرها من أجلك». عانقاه بعاطفة واهتمام محاولين إبعاد الدموع والأسى من عينيه. أحاطا به كلٌّ من جانب وتناولا ذراعيه وسارا به إلى رف الطيور ملاطفين إياه قائلين، بدون كلمات: إنه لا شيء سيتغير، لا شيء يمكنه أن يتغير، وأنهما سيكونان معه دومًا. الحمامة كانت دليلًا على ذلك، قالا، من خلال عيونهما التي تصطنع البهجة وهما يركزانها عليه: «ها هي جدي. إنها ملكك. هي لك». راقباه وهو يمسك بها في كفه ممسدًا على ظهرها الناعم الذي دفأته الشمس ناظرًا إلى الجناحين يرتفعان ويتوازنان. «ينبغي الإقفال عليها مؤقتًا». قالت الفتاة بحميمية. «إلى أن تعرف أن هذا محلها». «علمي جدتك امتصاص البيض»[٣]. دمدم العجوز. متحررين بفعل غضبه شبه المتعمد تراجعا ضاحكين. «نحن مسروران أنها أعجبتك». ابتعدا عنه، وقد صارا جادين ومليئين بالأهداف، باتجاه البوابة؛ حيث توقفا موليين إياه ظهريهما يتحدثان بخفوت. جديتهما الناضجة أبعدته عنهما أكثر مما يستطيعه أي شيء آخر. هذا أيضًا هدأه. انتابته لذعة من تمرغهما كجروين على العشب. نسياه من جديد. ليكن. عليهما أن يفعلا ذلك، أعاد العجوز تطمين نفسه، شاعرًا بغصة الدمع في حلقه وشفتاه ترتعشان. قرب الحمامة الجديدة من وجهه ليداعب ريشها الحريري. ثم وضعها في الصندوق وأخرج حمامته المفضلة.

«يمكنك الذهاب الآن». قال بصوت مرتفع. أمسك بها في وضع متوازن مهيأ للطيران وهو ينظر إلى الحديقة ناحية الولد والبنت. ثم، وباعتصارة من وجع الفقدان، رفع الحمامة على كفه وشاهدها تعلو. رفيف واصطفاق أجنحة، ثم علت سحابة من الطيور في المساء من برج الحمام. عند البوابة، أليس وستيفن نسيا حديثهما وراقبا الطيور. على الشرفة، تلك المرأة، ابنته، وقفت متأملة مظللة عينيها بيدها التي ما زالت ممسكة بما تخيطه. بدا للعجوز أن الأصيل بجملته سكن ليراقب إيماءته إلى سيطرته على نفسه، حتى أوراق الأشجار توقفت عن الاهتزاز. بعينين جافتين وفي هدوء، ترك يديه تنسبلان إلى جانبيه ووقف منتصبًا محدقًا إلى أعلى في السماء. ارتفعت سحابة الطيور الفضية اللامعة إلى أعلى مع صوت اصطفاق الأجنحة الصاخب فوق الأرض المحروثة الداكنة وأحزمة الأشجار الأشد دكنة ومساحات العشب المتألق، إلى أن حلقت عاليًا في ضوء الشمس مثل سحابة من ذرات الغبار. طافت في دائرة واسعة، محركة أجنحتها بحيث تتكون ومضة إثر ومضة، وواحدة[٤] بعد الأخرى، هبطن من الشمس المشرقة في أعلى السماء إلى الظل، واحدة بعد الأخرى، عائدات إلى الأرض الظليلة من فوق الأشجار والعشب والحقل، عائدات إلى الوادي وملاذ الليل.

صارت الحديقة كلها ضاجة بصخب واضطراب الطيور العائدة. ثم صمتٌ، وصارت السماء خاوية.

عاد العجوز ببطء، متمهلًا، رفع عينيه ليبتسم باعتزاز نحو الحديقة لحفيدته. كانت تحدق به. لم تبتسم. كانت عيناها متسعتين وشاحبتين في الظل البارد ورأى الدموع تنزل مرتعشة على وجهها.

الهوامش:

* دوريس ليسنغ روائية وشاعرة إنجليزية، من مواليد ١٩١٩م في إيران. عاشت في روديسيا، زمبابوي الحالية، ثم في بريطانيا. حصلت على جائزة نوبل للأدب سنة ٢٠٠٧م، وكانت المرأةَ الحادية عشرة التي حصلت على هذه الجائزة وأكبرهن عمرًا، توفيت سنة ٢٠١٣م.

(١) المقصود بـ «طيور» و«طائر» هنا حمام أو حمائم، وحمامة.

(٢) في الأصل: الشاب العنفواني، أحمر الحلق، أحمر اليد:

that red-handed, red throated, violent-bodied youth...

ومجمل المقصود: العنفوان الجنسي.

(٣) في الأصل:

Teach your grandmother to suck eggs

وهو تعبير يقال لمن يوجه نصيحة لمن هو أكبر منه وأكثر خبرة.

(٤) عاملنا الحمائم هنا معاملة المؤنث.

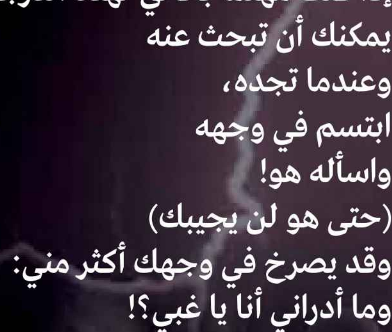
في عيادة طبيب الأحوال

نبيل سبيع شاعر يمني

أسناننا مُسوَّسة
وكلماتنا مُسوَّسةٌ أكثر
لدرجة أنه لم يعد من اللائق
أنْ يبتسم أحدنا في وجه الآخر
أو يسأله عن حاله.

لا تبتسموا في وجهي رجاءً!
فكل ابتسامةٍ تقدمونها لي
تتطلّب مني الرد بمثلها
والابتسام باتَ أمرًا مؤلمًا جدًّا
هذه الأيام:
كلما هممتُ بابتسامة
انفتح مكانها جرحٌ في وجهي.
تظنونه ابتسامة!
لكن الجرح العميق
غالبًا ما يحدث
على شكل ابتسامة.

اتركوا فمي وشأنه!
هذا الجرح القديم
والمتجدد والمؤلم جدًّا
مثل أيامي
اتركوه في حاله!
ولا تسألوني عن حالي رجاءً!
فحالي مثل بقية الأحوال
ينخره السوس يومًا بعد يوم:
لا المهدئات عادت تنفع
ولا الحشو عاد يجدي!
لهذا، سأذهب غدًا
إلى عيادة طبيب الأحوال
وأطلب منه أن يخلعه من جذوره
وأمضي ما تبقى من حياتي
بدون حال
ماذا في ذلك؟
يمكنني أن أعيش حياتي
بدون أي حالٍ على الإطلاق
وإذا صادفتُ متطفلًا ودودًا
وسألني:
كيف حالك؟
سأصرخ في وجهه بغضب:
وما أدراني أنا يا أخي؟!
إذا كنتَ مهتمًّا بحالي لهذه الدرجة،
يمكنك أن تبحث عنه
وعندما تجده،
ابتسم في وجهه
واسأله هو!
(حتى هو لن يجيبك)
وقد يصرخ في وجهك أكثر مني:
وما أدراني أنا يا غبي؟!





الفيلسوف والعالِم

برتراند راسل وآينشتاين يحشدان علماء دين وشخصيات عامة للعمل على التقليل من مخاطر النزاعات المسلحة

توني سيمبسون محرر كتاب «مناخ السلام»

ترجمة: عبدالله بن محمد مترجم تونسي

يكشف توني سيمبسون في هذا التقرير عن دور بيان كل من الفيلسوف برتراند راسل والعالم آينشتاين في تأسيس مؤتمر بوغواش (للعلوم والشؤون الدولية)، أو المنظمة الدولية التي تسعى إلى حشد علماء الدين والشخصيات العامة من أجل العمل على التقليل من مخاطر النزاعات المسلحة وإيجاد حلول للتهديدات والمخاطر المحدقة بالأمن العالمي.

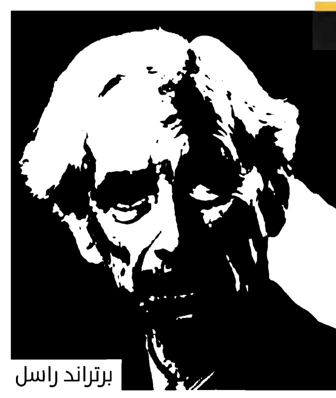
«لم يكن عالمًا كبيرًا فحسب بل رجلًا عظيمًا، رجلًا تسعد بمعرفته وتتسلى بالتأمل في أفكاره»، بهذه الكلمات، اختتم برتراند راسل مقدمته عن آينشتاين في كتابه «السلام» (١٩٦٠م). على مر السنين، كان راسل يلتقي ألبرت آينشتاين من وقت لآخر، لكنهما لم يجلسا معًا كثيرًا إلا في عام ١٩٤٣م، عندما عاشا معًا في برينستون. بعد ذلك قررا أن يجتمعا أسبوعيًّا في منزل آينشتاين لمناقشة «مسائل مختلفة في فلسفة العلوم». كما حضر معهما كل من وولفغانغ باولي وكورت غودل. وقال راسل: «وجدت هذه المناقشات غير الرسمية مثمرة للغاية وقيّمة إلى أبعد الحدود». في وقت لاحق، وبعد تجربة القنبلة الهيدروجينية الأميركية في بيكيني أتول Bikini Atoll بالمحيط الهادئ في مارس ١٩٥٤م، انتشرت الإشعاعات عبر مناطق واسعة، مما تسبب في تلوّث الصيادين اليابانيين ومحاصيلهم على متن قارب الصيد «لاكي دراغون». في ذلك الوقت تمكنت الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي من حيازة القنبلة الهيدروجينية. وفي فبراير عام ١٩٥٥م، نتيجة لذلك، اقترح راسل على آينشتاين: «كغيري من العقلاء، أشعر بقلق بالغ جراء سباق التسلح النووي. لقد عبّرت في مناسبات مختلفة عن المشاعر والآراء التي تجمعنا معًا. أعتقد أنه يتوجب على العلماء البارزين القيام بحركة استثنائية للفت انتباه الشعوب والحكومات إلى الكوارث المحتملة. هل تعتقد أنه سيكون من الممكن أن نحصل على ستة علماء مثلًا من الذين يتمتعون بسمعة علمية مرموقة تُشرف عليهم أنت بنفسك، لصياغة بيان رسمي حول حتمية تجنب الحرب؟».

ورغم حالته الصحية المتدهورة، استجاب آينشتاين متحمسًا: «أتفق مع كل كلمة في رسالتكم ليوم ١١ فبراير... ويمكن تحقيق ذلك على أفضل وجه من خلال إعلان عام توقّعه مجموعة صغيرة من الأشخاص، اثنا عشر عالمًا مثلًا من الذين اكتسبوا صيتًا عالميًّا بإنجازاتهم العلمية (بمعناها الواسع) والذين لن تتأثر قوة شهادتهم بانتماءاتهم السياسية».

وعلى الفور رد راسل وتبنّى مقترح آينشتاين، وللتأكيد على «وجود موقّعين آخرين إلى جانب توقيعك وتوقيعي» قبل إرسال مشروع المناشدة إلى الأشخاص المختارين. أراد راسل أن يترك الخيار لآينشتاين وشركائه «لأنك تعرف الدوائر العلمية أفضل بكثير مما أعرف». وفي الحين كتب آينشتاين إلى الفيزيائي نيلز بوهر، مقترحًا عليه أن يتصل ببرتراند راسل مباشرة. «لا ترفض ذلك!» هكذا







برتراند راسل

ألبرت آينشتاين

استهل آينشتاين رسالته إلى بوهر: «هذا لا يتعلق بالجدل القديم بيننا حول الفيزياء، لكنها مسألة نتفق فيها جميعا»، موضحًا أن راسل سعى إلى تكوين مجموعة صغيرة من العلماء المشهورين للتحذير من «المخاطر المحدقة نتيجة انتشار الأسلحة الذرية وسباق التسلح». وأوضح أيضًا «إلا إذا أسأت فهم قصد راسل، فإن هذا الأخير يريد أن يذهب أبعد من مجرد التنبيه من الخطر؛ بل صياغة مقترح نطالب فيه الحكومات بأن تعترف علنًا بضرورة التخلي عن حل المشاكل بالوسائل العسكرية». في الواقع فهم آينشتاين نية راسل جيدًا. ومع ذلك، تردد هذا الأخير في القيام باتصالات أوسع، لأنه، كما قال لراسل: «أنا لست على دراية بالدور الذي ترغب في أن يقوموا به»، وأضاف آينشتاين في رسالته لراسل، «لتجنب أي لبس، يبدو لي أنه من الأنسب أن تكون دكتاتورًا في هذه المبادرة وتصدر الأوامر». وختم حازمًا: «في انتظار الأوامر». وفي ٥ إبريل ١٩٥٥م كتب راسل -رسالته الأخيرة إلى آينشتاين- أكد فيها أن العلماء يشعرون بمسؤولية عظيمة وبخاصة أن عملهم «قد تسبب عن غير قصد في المخاطر الحالية». ولهذا السبب، رأى راسل أنه من الأفضل التعامل مع العلماء فقط، وآثر عدم دعوة أولئك الذين يعملون في مجالات أخرى، مثل المؤرخ أرنولد توينبي، الذي ذكره آينشتاين. فتوسيع نطاق هذه المبادرة كان سيجعل من الصعوبة بمكان التخلص من النقاشات السياسية. توفي آينشتاين في ١٨ إبريل عام ١٩٥٥م لكن ليس قبل أن يكتب إلى راسل ليخبره بأنه «مستعد، بكل سرور، للتوقيع على هذا البيان الممتاز». كما وافق آينشتاين على اختيار راسل للموقعين المحتملين.

لكن رسالة آينشتاين الأخيرة لم تصل راسل إلا بعد هبوطه في باريس قادمًا من روما. وفي أثناء الرحلة، كان الطيار قد أعلن عن وفاة آينشتاين. شعر راسل بالإحباط، على الأقل لأن خطته ستخفق من دون آينشتاين بوصفه عالمًا إلى جانب فيلسوف. وأدرك راسل، أن توقيع المناشدة كان آخر عمل يقوم به آينشتاين في حياته العامة. وبفراقه آينشتاين، أيقن راسل أنه بحاجة إلى تعاون وثيق مع أحد العلماء الآخرين.

في ٥ إبريل عام ١٩٥٥م كتب راسل رسالته الأخيرة إلى آينشتاين، أكد فيها أن العلماء يشعرون بمسؤولية عظيمة، وبخاصة أن عملهم «قد تسبب عن غير قصد في المخاطر الحالية»، ولهذا السبب، رأى راسل أنه من الأفضل التعامل مع العلماء فقط

التقى بداية الفيزيائي البروفيسور جوزيف روتبلات في إبريل عام ١٩٥٤م في قناة بي بي سي، في برنامج حواري تلفزيوني حول القنبلة الهيدروجينية. أعجب راسل بشكل خاص بعمل روتبلات الذي كشف عن القنبلة القذرة التي اختبرها الأميركيون في بيكيني أتول. وبعد بضعة أسابيع من إطلاق مبادرة «راسل- آينشتاين» بلندن في يوليو عام ١٩٥٥م، كتب راسل إلى روتبلات بكلية الطب التابعة لمستشفى سانت بارثولوميو ما يلي: «عندما شرعت في التواصل مع العلماء، كانت لدي قناعة بتعاون آينشتاين، لكن ذلك قد تضاءل بسبب مرضه وانتهى بوفاته. أشعر بأنه كانت هناك المزيد من الخطوات التي يجب أن يقوم بها العلماء وبأن أي عمل آخر من جانبي يجب أن يكون في مجال السياسة» بعبارات راسل، أظهر روتبلات «شجاعة كبيرة ليترأس» المؤتمر الصحافي وتلاوة البيان. وهكذا بدأ التعاون الدائم الذي ولد أول مرة في بوغواش، نوفا سكوتيا، في يوليو عام ١٩٥٧م، الساحة التي جمعت اثنين وعشرين مشاركًا من عشر دول، بما في ذلك الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي والصين، والتجمع تحت مظلة الدعم المشترك لأهداف بيان راسل - آينشتاين. كانت بوغواش موطن سايروس آيتون، رجل الأعمال الذي دفع تكاليف المؤتمر الأول، وارتبط اسمه بالحدث. وبعد مرور ستين عامًا، ما زالت مؤتمرات بوغواش المعنية بالعلوم والشؤون العالمية تنعقد كمنارة للأمل. رعى جوزيف روتبلات شخصيًّا الحركة طوال حياته، وتوّج بفضلها وكذلك المؤتمر بجائزة نوبل للسلام في عام ١٩٩٥م.

وفي عام ٢٠٠٣م، قبل عامين من وفاته في سن ٩٦، حثّ روتبلات بوغواش على «الانفتاح» والتعاون مع الآخرين لتوعية الشعوب بمخاطر الحروب النووية إبان غزو العراق. واليوم يواجه العالم مشكلة تغير المناخ فضلًا عن تزايد الانتشار النووي، في الوقت الذي يمتد فيه خط الجفاف جنوبًا عبر منطقة الساحل في جنوب الصحراء الكبرى، ويدمر وسائل العيش الأساسية هناك. الناس يفرون من البلدان المتضررة التي كثيرًا ما يصاحبها الصراع والجفاف، وهناك ضرورة علمية أخرى تفرض علينا العمل على نطاق عالمي. ألم يحِن الوقت لتذكُّر إنسانيتنا وتجاوز خلافاتنا؟

المصدر: مجلة Philosophy Now عدد يونيو- يوليو ٢٠١٧م.



المسرح العربي في مأزق

فن البسطاء لم يعد قادرًا على التعبير عن همومهم أو مخاوفهم

أكاديمية الشرق الأوسط لفنون المسرح

لم يكن المسرح العربي يعرف في زمن ما معنى «أزمة» مثلما يعرفها الآن، على الرغم من كثرة ترديد المسرحيين لهذه الكلمة. فعلى مدار تاريخه منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى وقتنا الراهن والمشتغلون في مجال المسرح يتحدثون عن وجود أزمة في المسرح، ربما تمثلت في قلة النفقات، وربما في ندرة خشبات العرض، أو حتى تفتت الفرق الكبرى ورحيل النجوم والمؤسسين. لكن طيلة الوقت كان ثمة ورق جديد لكتاب جدد، وجمهور كبير يقبل على هذا الفن الذي يمكنه أن يستوعب مختلف الفنون الأخرى، بدءًا من الغناء والموسيقا والرقص إلى الإلقاء والتأليف والوعظ والإلهاء والتثوير، حتى إنه في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي كان هو الفن الجماهيري الأول. واستطاع منافسة السينما والتلفزيون لسنوات طويلة، حتى إن مسرحية «الزعيم» لعادل إمام ظلت تعرض لأكثر من عشر سنوات على المسرح، وما زالت أعمال سعد الله ونوس ومحمد الماغوط ومحمود دياب وعلي سالم والرحبانية وغيرهم قادرة على إمتاع الناس حتى الآن، لكن السنوات الأخيرة كشفت أن المسرح العربي خرج من المنافسة، ولم يعد قادرًا على إمتاع الجماهير أو جذبهم، وأن تجارب مثل مسرح مصر أو غيرها لم تقدم إلا مزيدًا من التسطيح، وأن فن البسطاء لم يعد قادرًا على التعبير عن همومهم أو ثوراتهم أو مخاوفهم، فهل يعيش المسرح العربي الآن في أزمة، وما أسبابها؟ وكيف يمكن الخروج منها؟

زياد عيتاني: الإعلام يتعامل مع المسرح بطريقة خاطئة

الصعوبات التي تواجه العاملين بالمسرح أولها الإعلام الذي غيّب عن الناس الثقافة العامة، ونعني بالثقافة العامة أن نقدم مسرحًا قائمًا على الروايات الكلاسيكية الشهيرة، أو الأعمال التي يقال عنها: إنها نخبوية، وهي في حقيقة الأمر غير ذلك، فما معنى أن يعطي الإعلام انطباعًا عن المسرح أنه أمر ثقافي كبير وخاص بالمثقفين أو نخبة معينة من الناس، ألم يكن ما قدمه محمد الماغوط مع دريد لحام ثقافة شعبية؟!، ألم يلامسا كثيرًا من الأمور المهمة في عالمنا العربي؟ الشيء نفسه فعله لينين الرامللي مع محمد صبحي. فلماذا الترويج للمسرح كأن إيقاعه بطيء ونخبوي، ولا يمكنه أن يجاري ما هو سائد بالسوق؟ هل ما هو سائد بالسوق هو كل ما نملك؟ لا أظن. من المؤسف أن الإعلام تعامل مع المسرح بطريقة خاطئة، فالمسرح أبو الفنون، ولا بد أن يمنح الحيز الأول، فلماذا تغيبت الأعمال الروائية عن الدراما التلفزيونية، ما زلنا نتذكر التلفزيون المصري وهو يقدم أعمالًا لتشيخوف، من بينها سهرة تلفزيونية مدتها ساعة بعنوان: «الرهان»، قام ببطولتها يحيى الفخراني، هل كانت نخبوية؟ لا لم تكن نخبوية، فقد كتبت بأسلوب عصري سريع يناسب الشباب، وهكذا يمكننا أن نمثل كثيرًا من الأعمال العالمية المهمة، لكن الإعلام لا يساعد.

الأمر الثاني هو الإنتاج الذي يسعى للربح السريع دائمًا، فيطالب المسرحيين بشيء أقرب إلى ما يسمى بـ«اللايت»، على أساس أنك لا تستطيع أن تقدم للعالم غير اللايت، بالطبع لا، فأنا قدمت ثلاث مسرحيات، إحداهن بلبنان، لبنان الذي تعداده أربعة ملايين نسمة، استمرت لمدة ثلاث سنوات، حضرها ٤٥ ألفًا، وهي نسبة كبيرة، كانت المسرحية بعنوان: «طريق جديد» وهي مقاربة تاريخية كوميدية لعدة نقاط في عالمنا العربي، فماذا كان دور المنتج، المنتجون يفضلون دائمًا الربح السريع، يفضلون ما يعرف بـ«الكوميدي لايتس»، وهو ما أثر في مفهوم المسرح الشعبي.

يمكن للنهوض أن يحدث من خلال ثلاثة محاور أساسية: أولها هو الإعلام، وثانيها هو السلطة أو الدولة التي لا بد أن تضع المسرح ضمن مناهج التلاميذ في المدارس والطلاب في الجامعات، وتشركهم أكثر في الثقافة المسرحية المفقودة، فيجب أن ندعم كل البرامج الثقافية، فالثقافة ليست ذلك المفهوم النخبوي، لكنها كل شيء في حياتنا، تاريخنا، حضارتنا، كل شيء، نحن يمكننا أن نتناول أي شيء في حدود ١٢٠ كلمة على تويتر، فهل نستطيع عمل ذلك من خلال المسرح؟ بالطبع يمكننا أن نصنع كثيرًا، فقط أعطوا المسرح المجال المناسب، وليس بطريقة البحث عن نجم كبير كي نصنع له عملًا مسرحيًّا، هذا النهوض لا بد أن يتعاون فيه كل من الإعلام والسلطة والمسرحيين أنفسهم، أما أن يُترك المسرحيون وحدهم فذلك أمر صعب، والمسرحيون كما يقال يعيشون من اللحم الحي، لكن هذا طريق صعب ولا بد أن نسلكه حتى يستمر هذا الفن، فهذا الفن بناه مسرحيون كبار

بداية من جورج أبيض إلى نجيب الريحاني إلى فؤاد المهندس، ودريد لحام، ومحمد الماغوط بالشام، وجابر مهموش بالإمارات واجباعي بتونس والرحبانية بلبنان؛ لذلك لا بد أن يستمر لأنه جزء مهم وأساس في حضارتنا العربية.

كاتب وممثل مسرحي لبناني

ناصر ونوس: الحكومات رفعت الدعم عن المسرح

منذ ولادة المسرح العربي أواخر القرن التاسع عشر وهو يمر بمراحل متأزمة، يزدهر سنوات تطول أحيانًا وتقصر أحيانًا أخرى، ثم تأتي مرحلة الهبوط، تطول أيضًا أو تقصر. وآخر مراحل ازدهار المسرح العربي كانت في أواخر عقد الثمانينيات، ثم بدأ نجمه يأفل من جديد. إلى أن وصلنا إلى الوضع الحالي، حيث يمر بأسوأ مراحله -باعتقادي- منذ تأسيسه. وأسباب أزمة المسرح العربي كثيرة، أولها عزوف الحكومات العربية عن دعم المسرح، طالما أن هذا المسرح يتناول قضايا تعدّها هذه الحكومات خطيرة عليها. وهنا نأتي إلى النقطة المهمة وهي أن المسرح لا يمكن أن ينتعش إلا في ظل الحالة الديمقراطية وتوافر المناخ لحرية التعبير.

ومن يراجع تاريخ المسرح العالمي والعربي والحقب التي ازدهر فيها يدرك ذلك. ففي الستينيات والسبعينيات ازدهر المسرح قياسًا بالوقت الحالي؛ لأن القبضة الأمنية للأنظمة الحاكمة لم تكن بعد قد أحكمت سيطرتها على قطاعات المجتمع كافة، ومنها القطاعان الفني والثقافي، كما هو حاصل الآن. ما زال هناك فسحة للتعبير عن الرأي، وطرح القضايا الكبيرة منها والصغيرة، من دون هذا التدخل الفج في تفاصيل العملية الإبداعية. كان ثمة هامش لحرية التحرك بمعزل عن الرقابة المشددة على كل كلمة تقال كما هو الوضع الحالي. ومع إدراك هذه الأنظمة أن المسرح قد يهدد وجودها، ولو بشكل غير مباشر، بدأت برفع الدعم عنه، مثلما امتنعت عن إقامة المعاهد المسرحية التي ترفد الحركة المسرحية بأجيال جديدة. كما امتنعت عن تشكيل الفرق المسرحية الجديدة التي تلبي حاجات المجتمع الثقافية والفنية المتنامية، وحولت المهرجانات المسرحية إلى استعراضات إعلامية تهدف إلى تحسين سمعة الدولة أو النظام القائم.

ومع امتناع الدولة عن تقديم الدعم للمسرح، وصلنا إلى مرحلة نعاني فيها شحّ الكوادر المسرحية، من كُتاب ومخرجين وفنيين، بل ممثلين يعملون في المسرح. ومن ثم فإن الخروج من هذه الأزمة يجري بتأهيل كوادر جديدة، وتكوين فرق مسرحية جديدة في جميع المدن والبلدات حتى القرى، وإقامة المهرجانات على المستوى المحلي والعربي، وهو ما يعزز روح المنافسة ومن ثم التطوير المستمر. يجب علينا ألّا ننتظر الحكومات حتى تقدم الدعم للمسرح من تلقاء ذاتها، إنما علينا

مع إدراك الأنظمة أن المسرح قد يهدد وجودها، ولو بشكل غير مباشر، بدأت برفع الدعم عنه، مثلما امتنعت عن إقامة المعاهد المسرحية التي ترفد الحركة المسرحية بأجيال جديدة

سميحة أيوب: المسرح تحول اسكتشات هزلية فقيرة وأحيانًا مهينة



الحالة العامة في جميع البلاد هي سبب اضطراب المسرح، ولا يمكننا أن نتحدث عن مسرح حقيقي ومزدهر في ظل ظروف غير مستقرة، فأغلب البلدان في العالم العربي تعاني عدم استقرار واضح، وأغلب البلدان غير مستقرة ماديًّا أو سياسيًّا، وهذا ترك تأثيره في المسرح في العالم العربي كله، ولا نملك الآن إلا المبدعين أنفسهم، سواء الكتاب أو الممثلون أو المخرجون أو العاملون في الإضاءة والملابس والديكور وغيرها، لا نملك سوى البشر، وهم العنصر الوحيد الذي يمكن الرهان عليه، فلا الأدوات والميزانيات ولا الإمكانيات متوافرة، وكي يتوافر ذلك كله لا بد من توافر حالة من التوازن. وفي ظل الأحوال السياسية التي تجوب العالم العربي الآن فمن الصعب الرهان على شيء، فالعالم العربي منذ سنوات وهو يعيش حالة من الاضطراب السياسي، والمسرح هو عمل ثقافي وسياسي أيضًا، واضطراب الحالة السياسية يقضي باضطراب أحوال المسرح بشكل

السعي الحثيث لتحقيق طموحاتنا المسرحية من خلال مطالبتها بالدعم المطلوب. وينبغي لنا ألّا نكتفي بالمصادر الحكومية لمثل هذا الدعم، بل يجب البحث عن مصادر التمويل الخاص، من خلال إقامة شركات إنتاج محلية، تنتج العروض المسرحية مثلما تقوم شركات الإنتاج السينمائي بإنتاج الأفلام.

كاتب ومترجم وناقد مسرحي سوري

سعيد حجاج: ليس هناك أزمة في المسرح

من تاريخ قراءتي للمسرح وأنا أسمع أن هناك أزمة في المسرح، على مر العقود والأزمان ثمة أصوات تتحدث عن وجود أزمة في المسرح سواء المصري أو العربي، وعن نفسي لا أرى هذه الأزمة، لكني أرى الدنيا تطور، وكل مسرح يشبه عصره، لكن أزمتنا نحن أن الدنيا تتطور ونحن نرى المسرح بعيون الستينيات، نتعامل معه طيلة العقود التي تلت الستينيات من منظور هذه الحقبة، والحقيقة أن الستينيات كان بها إستراتيجية وتوجه، لكن بعد رحيل الرئيس عبد الناصر لم تعد هناك إستراتيجية ولا توجه، من ثم ظهرت فكرة أزمة المسرح. الواقع يقول: إن الأزمة الحقيقية تكمن في علاقة الناس الآن بالمسرح، فالميديا أخذت اهتمام الناس إليها، وتركت المسرح يعاني ضعف الاقبال وقلة الجمهور، وهو ما يشعر الناس بأن ثمة أزمة، متناسين الفارق الزمني والتقني والإعلامي بين الستينيات والآن. كانت السينما في الستينيات هي المنافس الوحيد، أما الآن فهناك السينما والدراما التلفزيونية وبرامج التوك شو وغيرها، وكل هذا خصم من رصيد المسرح في اهتمام الناس.

كاتب مسرحي مصري

واضح، ومن ثم فإننا لا نملك إلا مطالبة المبدعين أنفسهم بالتمسك بعملهم، وكل منهم يقدم عمله على أكمل وجه؛ كي لا يخسر الجميع، المسرحيون أنفسهم قبل الجمهور والمجتمع كله. ولا يمكن عد كل ما ينتج الآن عملًا مسرحيًّا حقيقيًّا، فالمسرح أمر حضاري جدًّا، لكن هناك تجارب تقدم الآن مسيئة إلى الذوق والفن، ألفاظ خارجة، واسكتشات بذيئة، ورغبة في إهانة الممثلين بعضهم بعضًا كي يضحك الجمهور. هذا ليس مسرحًا، ولا ثقافة ولا قيمًا، المسرح فعل حضاري يجب الحفاظ عليه، ولا يجب الاستسلام لموجات الانحطاط التي توالت على المسارح العربية في الأوقات الأخيرة، وهذا لا يعني أن المسرح العربي كله ضعيف، لكن الرغبة في إرضاء الجمهور وإضحاكه حولت المسرح إلى اسكتشات هزلية فقيرة وأحيانًا مهينة.



وليد داغستاني: الأولوية لمسرح المدرسة

يشكو المسرح العربي اليوم من معضلات شتى تعيق الفنان وتحدّ من قدراته الإبداعية في ظل غياب تصور واضح لدور المسرح في المجتمع. وقد يعود ذلك إلى جهل أغلبية الحكومات العربية بقيمة المسرح، ومن ثم فإن ما يُرصد له من ميزانيات محتشمة تفرضه ضرورة دبلوماسية للظهور أمام الدول المتقدمة بمظهر التحضر، ولهذا فقد آن الأوان للتفكير جديًّا في تأهيل المسرحيين للاضطلاع بدورهم الحساس، من خلال التكوين والدعم، وإعطاء أولوية مطلقة لمسرح المدرسة والجامعة، وإشعار الناس بقيمة هذا الفن. ويظل أيضًا القطاع الخاص مسؤولًا بشكل مباشر عن نوعية ما يقدمه من أعمال مسرحية عادة ما تكون ذات طابع تجاري. ولذلك فإن الفنانين عليهم حث الدولة على سن قوانين تحمي مهن الفنون الدرامية، وتشجع النقابات على الوقوف إلى جانب حقوق المسرحي في العيش الكريم وتكافؤ الفرص.

مخرج وممثل مسرحي تونسي

محمد أبو العلا السلاموني: سوء الإدارة وراء أزمة المسرح

المسرح بشكل عام في حالة أزمة كغيره من مؤسسات المجتمع العربي الراهن، نظرًا لما تمر به البلدان العربية جميعًا من ظروف عاصفة في أعقاب الربيع العربي، هذه الظروف التي أضعفت كل شيء بما في ذلك المسرح العربي، فقد شملت الفوضى كل شيء، وعمّ الدمار في كثير من بلدان المنطقة،

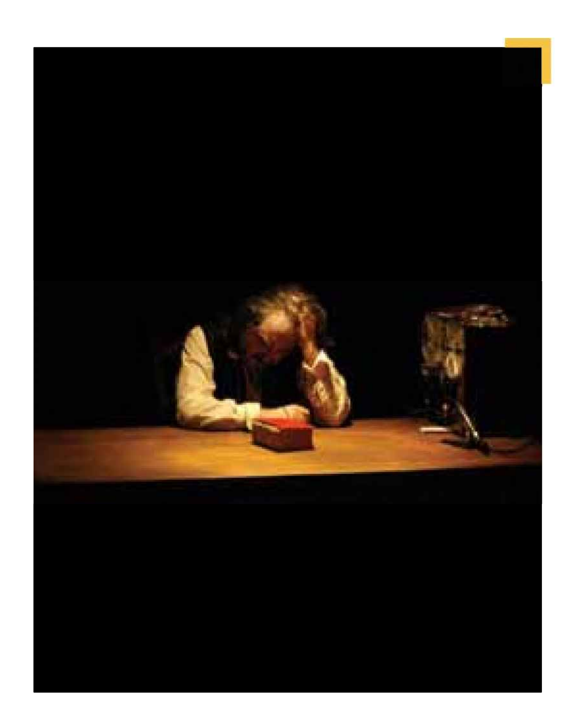
وارتعد الجميع من تلك الموجة الشريرة للجماعات المتشددة في مختلف بلدان العالم العربي. والمسرح من المفترض أنه إحدى الأذرع المهمة التي ينبغي لها مواجهة قوى الإرهاب، هذا إذا فكر المسؤولون عن المسرح بشكل إيجابي في كيفية مواجهة الإرهاب، فهي قضية ثقافية بامتياز، والمسرح في قلب العملية الثقافية، فالفكر لا يواجَه إلا بالفكر، أما اعتماد مواجهة العنف بالعنف، فذلك سيؤدي إلى دمار شامل، يمكننا معالجة القضية من جذورها بتغيير الفكر الحافز على الإرهاب، لكن المشكلة تكمن في سوء الإدارة، وفي ظني أنها هي أساس أزمة المسرح الراهنة. فالعشوائية والشللية سيطرتا على هذا القطاع بشكل واضح، وليس هناك مسؤول لديه رؤية أو إستراتيجية واضحة للتعامل مع الإرهاب من خلال المسرح، ولا حتى للمسرح بشكل عام في هذه المرحلة، ففي الستينيات كان مدير المسرح لديه خطة وبرنامج وأفكار واضحة، وحين يتوقف عمل لظرف ما كان يسرع بالاتصال بالكتاب كي يقدموا له عملًا يسد الفراغ الذي تركه العمل الذي توقف، الآن الأمور كلها تسير بالمصادفة والهوى، ومن ثم فلا أحد يعرف ما الذي ينبغي عمله ولا ما الضرورة، مشكلة المسرح بالدرجة الأولى هي مشكلة سوء إدارة، وانعدام خيال، وهيمنة شللية، وانعدام الرؤية الإستراتيجية لما ينبغي عمله.

كاتب مسرح ودراما تلفزيونية مصري

محمد المنجي بن إبراهيم: بين أحكام المتغيّرات وفضاءات الحرية

العلاقات ضمن الحياة المسرحية في تونس، وكذلك حسب اطلاعي، في كامل الوطن العربي يشوبها التأرجح والمدّ والجزر بين مجموعات تنادي بالحداثة والتجديد على الأصعدة الفكرية والفنّية وكيفيات الإنتاج والتقديم، وشؤون التوزيع والترويج، ومجموعات أخرى متشبّثة بنمطية مسرحية تدرّ الربحَ الوفير من دون عناء أو شقاء التفكير. وهناك شقّ آخر يمسك بوسط العصا، ويسعى إلى أن يكون لمسرحه وجود ولو متواضع، فيُقْدِمُ على أنماط مسرحية ذات طابع تقليدي من حيث الاختيار ومجهود إنجاز العرض سواء فيما يتعلّق بالكتابة المسرحية أو الأطر الفنية للإعداد والتقديم.

وفي هذا الشأن يكمن فسيفساء المسرح العربي، وقطاعاته المحترفة، والهواة، والمسارح الجامعية والمدرسية، وذلك ضمن علاقات مضطربة وفي أجواء لا تخلو من مطبّات هوائية غير مريحة. خلاصة هذا المعنى أن المضايقات السلطوية لحرّيات التعبير هي أجهزة قمعية تحدّ من انتشار المقترحات الفنّية الجريئة، وأنّ التسيّب والفوضى والتعاطي الاعتباطي للنشاط المسرحي يُدخل المسرح في متاهات متداخلة كخيوط العنكبوت يصعب الخروج منها، وأنّ أشكال التطرّف السياسية



المسرح إحدى الأذرع المهمة في مواجهة قوى الإرهاب، هذا إذا فكر المسؤولون عن المسرح بشكل إيجابي في كيفية مواجهة الإرهاب، فهي قضية ثقافية بامتياز، والمسرح في قلب العملية الثقافية، فالفكر لا يواجه إلا بالفكر

أو الدينية أو الاجتماعية تجذب كلّ المحاولات التقدمية إلى الخلف وإلى الأسفل، وأن الحرّيات المزعومة بمفهوم :«اصنع ما شئت» و«العالم صغير» و«لا حاجة لهوية»... وغيرها هي عوامل لا تضمن استقرار الذات، وتُهمل التعريف بالشخصية، ولا تُعير اهتمامًا باحترام الهوية، بل هي عوامل تُؤدّي إلى التيه والغربة، وإلى ضروب العدمية بانعدام الكيان، ومن ثم فعلى كل فنان مسرحي اختار عن طواعية واقتناع أن يجعل من حياته المهنية والمجتمعية خدمة للتعبير المسرحي بمكوّنات وأدوات تسمح له لا أن يضاهي كبار القوم المتقدّم فقط إنّما بالتنافس المشروع معهم، وذلك بأن يعتمد على هويته وبَصماته المحلية، وثراء ثقافته ومراجعه التراثية والتاريخية، وبُعد النظر الحداثي والمعاصر، ولا يكون في التفرقة والتشتّت والضغينة والأحقاد، ولا في الصراعات الداخلية والخارجية ورمي الآخرين بالحجارة ونعتهم بالتخلّف واللا-اعتبار، فالكبير يبقى صغيرًا أمام شسوع المعرفة، والفنان يبقى متواضعًا أمام عظمة الإبداع.

ناقد ومخرج مسرحي تونسي

عبدالعزيز السماعيل: أزمة وجودية في الصراع بين قيم المدنية، والقيم المتطرفة



أعتقد أن المسرح بوصفه فنًّا وحدثًا اجتماعيًّا ثقافيًّا جادًّا حيًّا ومباشرًا، أو هذا ما يجب أن يكون عليه أصلًا، قادر على المساهمة بفاعلية في مواجهة كل أشكال الأزمات والقضايا التي تهم المجتمع العربي الآن، ومن ضمنها تعزيز قيم التسامح والمحبة والمواطنة والمشاركة والحوار... إلخ، من قيم حضارية وإنسانية عالية هي أصلًا من صميم فضائل الدين الإسلامي الحنيف، في مقابل كشف الزيف والتضليل الذي يدعيه دعاة الغلو والتطرف والانغلاق باسم الإسلام، إلا أن المسرح العربي ذاته واقع في أزمته الخاصة والمزمنة منذ سنوات طويلة؛ بسبب ضعف الدعم وغياب التخطيط الإستراتيجي للثقافة عمومًا ومن ضمنها المسرح، إضافة إلى العنصر الأهم وهو تشديد سلطة الرقيب التي تعوق دوره في تناول القضايا المهمة في المجتمع بشكل واضح وصريح، وقد ضاعف الآن الانفتاح الكامل على العولمة وقيم السوق والاستهلاك الرأسمالي من أزمة المسرح العربي ليس فقط في الوطن العربي بل في العالم أيضًا، ولأن ما يعنينا هو المسرح في واقعنا العربي تحديدًا، يمكن ملاحظة أحد مظاهر تلك الأزمة في انقسام المهتمين بالمسرح أنفسهم تيارين مختلفين.

فالذي لا يستطيع مجاراة عروض السوق الاستهلاكية للترفيه والتسلية انسحب إلى العزلة، أو إلى تغليب الشكل المسرحي وألوان السينوغرافيا بدعوى التجريب الغارق في الترميز والدلالات اللغوية المنفلت من أي موضوع أو مضمون جاد له قيمة فكرية مهمة في المجتمع، في حين بقي المسرحي الجاد المؤمن بدور المسرح وأهميته يصارع من أجل توفير احتياجاته المسرحية الملحّة، أملًا في أن يجد له مكانة اجتماعية مرموقة يتمناها منذ زمن بعيد ولا يستطيع الحصول عليها إلا مع النخبة المسرحية في عروض المسابقات والمهرجانات أحيانًا.

إن المجتمع الذي يدعم وهم الخصوصية والمحافظة على التقاليد، رغم انفتاحه المفرط على أنماط السوق وقيم الاستهلاك الرأسمالي المادي، لن يبحث عن قيمة حقيقية للفنون، ولا عن مسرح جاد وحقيقي يناقش قضاياه وهمومه الاجتماعية الحقيقية، ومن ضمنها قضايا التطرف والغلو والإرهاب، بل عن مسرح استهلاكي مُسلٍّ ساخر من مشاكل الناس والأشكال النمطية للشخصيات الشاذة فيه، مثل: الأسود والسمين والأعور والقصير والطويل... إلخ من موضوعات سطحية فجة تستجدي إضحاك المشاهدين وتسليتهم بأي شيء، ومن أي شيء غريب أو عجيب في سلوكه أو هيئته.

ومن ثم فإن القيم التي تسطح المسرح وتتعامل معه كعلبة غازية فارغة سوف ترمى بعد الانتهاء منها، سوف تنتج قيمًا لصالحها، سطحية وتافهة أيضًا، لكنها عميقة ومؤثرة في نفوس الناس وتسطيح تفكيرهم، ومن ضمنها تدمير قيمة المسرح، حين يتحول إلى منصة تهريج ليس إلا.

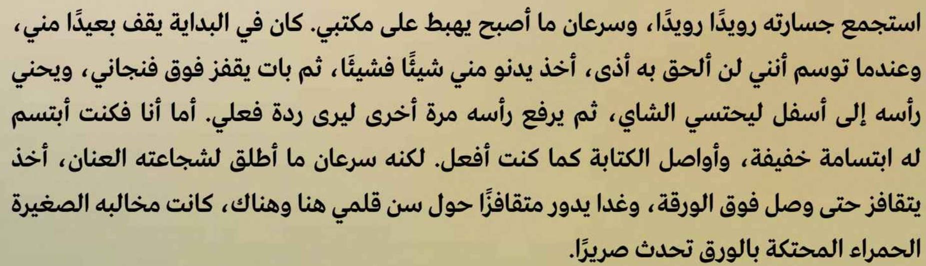
إن ازمة المسرح العربي كانت ولا تزال أزمة في العمق، أزمة وجودية في الصراع بين قيم الثقافة والتحضر والمدنية، والقيم الدينية المتطرفة والعادات والتقاليد المحافظة، على الرغم من مظاهر التمدن والمعاصرة الشكلية في المدن وحياة الناس.

مسرحي سعودي

عصفور الزيبرا

فنغ تجي تساي*
ترجمه عن الصينية: مي عاشور مترجمة مصرية

رائع حقًّا! أهداني صديق زوجين من طيور الزيبرا. وضعهما بداخل قفص بسيط من أعواد البامبو المضفرة، بداخل القفص كانت توجد أيضًا لفافة من العشب الجاف، التي كانت بمنزلة عش دافئ ومريح لهما.
يقال: إن هذا نوع من الطيور يهاب البشر.
عَلقت القفص أمام النافذة، حيث كانت هناك أصيصة لنبات الغيلان الفرنسي مزدهرة بشكل غير عادي. قمت بتغطية القفص بأوراق نبات الغيلان الخضراء والطويلة الممتدة، فشعر العصفوران بأمان كأنهما توارا وسط غابة نائية هادئة، وباتا يطلقان من هناك تغريدات رقيقة رنانة أشبه بصوت المزمار، كما بدا عليهما أنهما في منتهى الارتياح وهدوء البال. كانت خيوط الشمس تتخلل النافذة، منسابة إلى الداخل؛ مما جعل أوراق الغيلان الصغيرة الكثيفة التي تشبه الأظافر منقسمة إلى جزأين: أحدهما مظلل والآخر مضيء، فغدت كحجر اليشم، مرقشة وخضارها يضفي حيوية ونضرة.
كان ظل العصفورين يظهر ويختفي كوميض داخل القفص. أما القفص، فأحيانًا كان يصعب رؤيته، لكن كان يمكن رؤية منقار العصفورين اللطيفين الصغيرين الزاهيين في حمرتهما ممدودين من بين الأوراق الخضراء. قلما كنت أزيح أوراق النبات المنبسطة لألقي نظرة عليهما -وهما أيضًا- أصبحا تدريجيًّا يجرؤان على أن يطلا برأسيهما الصغيرين وينظرا إليَّ، وبهذا الشكل أَلِفَ كل منا الآخر إلى حد ما.
بعد مضي ثلاثة أشهر، انبعث من بين النبات الكثيف المتمادي في النمو والازدهار صوت تغريدة حادة، لكنها ناعمة ورقيقة. خمنت أنه قد صار لديهما مولود صغير. فماذا فعلت أنا حينذاك؟ بالتأكيد لم أزح الأوراق لألقي نظرة إلى الداخل، وظللت أفعل الشيء نفسه، حتى عندما كنت أضع لهما الطعام وأزودهما بالماء، لم أزعجهما بنظرات يملؤها الفضول. لم يمضِ وقت طويل، حتى ظهر بغتة رأس صغير من بين النبات. آه هذا عصفور أصغر، إنه المولود الصغير! كان صغيرًا، وبوسعه أن يتسلل ويخرج من بين قضبان القفص بكل سهولة ويسر. انظر، كم يشبه أمه، له منقار وساقان حمراوان، وريش رمادي الزرقة، فقط لم تكن النقطة البيضاء المستديرة قد نمت بعد على ظهره، كباقي عصافير الزيبرا؛ كان بدينًا جدًّا، وجسده أشبه بكرة شعثاء. في البداية، كان يتحرك العصفور الصغير في إطار القفص فحسب، ولكنه بعد ذلك أصبح يضرب بجناحيه محلقًا في الغرفة رائحًا غاديًا، تارة يهبط أعلى الخزانة، وتارة يقف فوق المكتبة متألقًا متباهيًا بنفسه، وتارة ينقر أكعبة الكتب المنقوش عليها أسماء فطاحل الأدب، وأخرى يرتطم بسلك المصباح فيجعله يتأرجح ذهابًا وإيابًا، وفي الحال يقفز لينتقل إلى الوقوف على برواز اللوحة، لكنه سرعان ما كان يعود طائرًا في الحال إلى القفص، بمجرد أن يصدر العصفوران الكبيران تغريدات غاضبة.
تجاهلته. وظللت أفعل هكذا لوقت طويل؛ كنت أفتح النافذة، وكان أقصى ما يفعله هو أن يقف على إطارها لبعض الوقت، دون أن يطير مندفعًا صوب الخارج مهما حدث.



استجمع جسارته رويدًا رويدًا، وسرعان ما أصبح يهبط على مكتبي. كان في البداية يقف بعيدًا مني، وعندما توسم أنني لن ألحق به أذى، أخذ يدنو مني شيئًا فشيئًا، ثم بات يقفز فوق فنجاني، ويحني رأسه إلى أسفل ليحتسي الشاي، ثم يرفع رأسه مرة أخرى ليرى ردة فعلي. أما أنا فكنت أبتسم له ابتسامة خفيفة، وأواصل الكتابة كما كنت أفعل. لكنه سرعان ما أطلق لشجاعته العنان، أخذ يتقافز حتى وصل فوق الورقة، وغدا يدور متقافزًا حول سن قلمي هنا وهناك، كانت مخالبه الصغيرة الحمراء المحتكة بالورق تحدث صريرًا.

واصلت الكتابة من دون أن أحرك ساكنًا، وأخذت أستمتع بمودة الطائر الصغير في سكون. وبهذا الشكل، اطمأن قلبه تمامًا. وسرعان ما أصبح ينقر قلمي المتحرك بمنقاره الأحمر الصغير الذي يشبه شمعة مطلية. حسّست بيدي على ريشه الأملس الرقيق، وهو أيضًا لم يخف، بل على العكس، نقر أصابعي مرتين برفق ورقة. كان يرافقنى كظلي كل الصباح، وعندما يصبغ الشفق السماء بلونه، كان يطير صوب القفص عائدًا، إثر تغريدات ثلاث متتالية من والديه، كان جسده المستدير الملتفّ، يزيح أوراق النبات الخضراء ويخترقها إلى أن يدخل القفص. ذات يوم، هبط على كتفي دون تمهيد، بينما كنت منكبًا على الكتابة، فأوقفت حركة القلم الذي كنت أمسك به بشكل لا إرادي؛ حتى لا أفزعه فيفرّ هاربًا. بقي لبرهة، وعندما استدرت لأراه، كان الصغير قد أمال رأسه إلى الأسفل وغط في نوم عميق على كتفي، كان وجهه الفضي يحجب عينيه، أما قدماه الحمراوان الصغيرتان فكان قد كساهما الريش الطويل الرفيع الذي يملأ صدره. رفعت كتفي بخفة، لكنه رغم ذلك لم يستفق، كان مستغرقًا في النوم ، إضافة إلى أنه كان يصدر صوتًا من فمه، أكان يحلم؟ أول ما تحرك سن قلمي، تدفقت منه المشاعر التي لمستني حينذاك: الثقة تخلق دائمًا عالمًا بهيجًا.

* فنغ تجي تساي ولد عام (١٩٤٢م) كاتب وروائي ورسام صيني معاصر، ويُعَدّ واحدًا من أكبر الكتاب الصينيين المعاصرين وأهمهم، ولد في مدينة تيان تجن، هو الآن عميد معهد فنغ تجي تساي للأدب والفنون بجامعة تيان تجين. له اهتمامات أدبية؛ موسيقية وفنية كثيرة، له إنتاج كبير من الأعمال الأدبية التي تعكس حياة المثقفين الصينيين، وكذلك تروي قصصًا تاريخية متعلقة بالمدينة التي يعيش فيها.

ألف ليلة وليلة أو صوت شهرزاد



بيترو تشيتاتي ناقد وباحث إيطالي

ترجمة: محمود عبدالغني شاعر وكاتب مغربي

لا نستطيع أبدًا فهم «ألف ليلة وليلة» والحضارة الإسلامية من دون أن نتذكر وجود نوعين من الخلق؛ الأول هو خلق آدم، الذي ننحدر منه جميعًا، والثاني، الأكثر غنى وغموضًا، ويشمل كل عجيب وشيطاني وسحري: إنها مملكة سليمان. هذه المملكة تجاور عالمنا؛ تحيا حياة موازية، وتمتلك قوانينها الخاصة، وتتسرّب أحيانًا داخل وجودنا. كما أنها مباركة ومحمية من طرف الإسلام (النبي محمد يعلن وحيه للجن)، في حين أن الوعي المسيحي يعده شيطانًا وشريرًا.

الحاكم هو سليمان، الملك الساحر، الحكيم الكتوم، الذي يسيطر على المرئي والخفي، يسمع كلّ الكلمات الملفوظة فوق الأرض وفي السماوات، يعرف لغة الطيور الغريبة، ويضع في يده خاتمًا نُقش عليه الاسم السري لله الذي يضمن له إمبراطورية الكون. مات بعد ذلك، وبقي فوق عرش من الذهب، وفي إصبعه ذلك الضوء الساطع من خاتمه، في جزيرة الزمرُّد البعيدة. لكن تلك المخلوقات، على الأقل في ألف ليلة وليلة، بقيت خاضعة لقوانينه؛ لأنه في فضاء السرد سليمان رجل خالد، ومخلوقاته غير محدودة؛ الجنّ الطيب والشرير، المتوحش أو الرائع ذو الجسد المصنوع من الهواء والنار؛ الشعوب النصف بشرية في الهواء والبحر؛ الحيوانات، خصوصًا الأفاعي؛ الأشياء السحرية (حصان الآبنوس الذي يحلّق في السماوات، الطاووس المذهّب الذي يشير إلى الساعات، النظّارة التي تساعد على رؤية مئات الأميال)؛ الأحجار الكريمة في اليابسة والبحر، الأضواء المبهرة، الشرق؛ رُواة الحكايات والخرافات، ونحن، جمهورهم، الذي يتلقى بركة سليمان الغامضة.

مملكة سليمان هوائية، خفيفة، تتجاهل الفضاء والزمن وتتلاعب بالحدود التي تفرضها، بواسطة أجنحتها، وسجاداتها الخارقة، وقصورها التي تظهر في وقت واحد. التحوّل هو سحرها المفضّل. اليد، التي هي دومًا يد امرأة، ترسم إشارة وها هي الأشكال تبدأ في التحوّل: بسرعة مدوّخة يصبح الجني أسدًا، عُقابًا، أفعى، قطًّا، عقربًا، ذئبًا، دودة، ديكًا، رُمّانة أو نارًا مستعرة؛ ويمكن للتحوّل، إلهيًّا كان أو شريرًا، أن يصبح إما سعادة (يتغير الشكل، هل يوجد ما هو أجمل؟) أو خطرًا شيطانيًّا، لا نفلت منه إلا عن طريق الموت. أما أبناء آدم فإن علاقتهم بمملكة سليمان معقّدة؛ ينبغي لهم حبّها مثل الخوف منها، ومداهنتها، وأيضًا إبطال شِراكها.

عالم واحد مشرق

في بعض المحكيات الكبرى، يعترف بعض الرجال بأنهم لا يحبون حبًّا مطلقًا إلا بنات الجن: النساء- السمكات، النساء- الطيور، اللواتي يبحثن عن الهروب من حضور الإنسان والعودة إلى عالمهن الخفيف. لكن في النهاية يتمكّن الرجال من العيش معهن؛ لأن الحلم الكبير الذي يراود رواة ألف ليلة وليلة هو التقريب بين ممالك آدم وممالك سليمان، بين الناس والشياطين والحيوانات والنباتات، وصهرهم في عالم موحّد ومشرق. قرب مملكة سليمان يوجد عالمنا: الحياة اليومية، الحياة الدُّنيا، محبوبة في كلّ تعددها وأشكالها. كل الشخصيات تفكر في أن «الحياة هي الخير الأكثر نفاسة»،

أثناء كتابته الثانية لـ«فاوست»، أحبّ غوته أكثر من الجميع الأمكنة السرية في «ألف ليلة وليلة»: القبور، والآبار، والأدراج التي تغوص في اللانهائي، والكهوف المسكونة، والغرف المحجوبة، والقصور الواقعة تحت الأرض حيث تحكم أميرات الجن

كلٌّ يؤمن بضرورة «التلذُّذ بمتعة اللحظة»؛ وهذا الحشد من النمل الصغير، الجشع، الشهواني، النشيط، الماكر، المنشغل، كم يدبُّ فوق مساحة الأرض الغريبة!

ليالي ألف ليلة وليلة طافحة بغنى المشاعر الأرضية، ومُصفّاة بغربال العقل: عطر الأزهار والبهارات، بمذاق الفواكه الطرية أو الجافّة، باللحوم وبمعامل السكر، ملفوظات في سرود دقيقة؛ الحمّام، رائحة أجساد النساء، الخشب المحروق، المسك والعنبر، إيروس، المحادثة، الموسيقا، ألعاب القمار، الخمر، النوم. ها هي مرة أخرى المنازل الكبيرة بغرفها المفروشة بالسجاد، والبُسُط، والصوف، والأقمشة المزخرفة، والأرائك الدمشقية: الحدائق المُخضَوْضِرة تقريبًا بالكامل، صورة عن عدن، حيث الماء يجري، والعصافير تغني؛ والجواري اللواتي تثرثرن، وتغنين، وتعزفن الموسيقا، وتدبرن المؤامرات، وتمارسن الحب. نحن داخل الفضاء غير الواقعي للسرد: لا نستغرب حين نرى الطبقات الاجتماعية واحدة جنب أخرى، والمهربين، صانعي الملابس، الملتحين، بائعي الجمال، الكنّاسين، أطفال الإسطبلات الذين يتحولون بين ليلة وضحاها إلى وزراء باذخين.

في مملكة آدم الجمال قيمة جوهرية: الله يتجلّى على الأرض، ربما أكثر من الإيمان بالله. عندما يمرّ رجل أو امرأة بجمال باهر في شوارع بغداد، أو البصرة أو القاهرة، فإن وجوههم تشعُّ بالضوء؛ فيفقد المارّة المعجبون الذاكرة، مثل صديقات زليخة أمام ظهور يوسف. إن كلّ ليالي ألف ليلة وليلة هي نُصب للأُنثوي الخالد: سواء كُنّ متحدرات من آدم أو سليمان، النساء حيويات، وملحّات، وعنيفات وشجاعات؛ في حين الرجال، هم تقريبًا مخنثون، «بخطوات أنيقة ومرنة، يتموّجون مثل أغصان الصفصاف أو قصب البامبو»، يستسلمون برقة وهدوء، يتنازلون بدون مقاومة لإثارة النساء الإيروسية الجارفة. يندلع الحب فجأة، مثل الصاعقة. ليس من الضروري رؤية وجه المحبوب، أحيانًا يكون انعكاسًا لوجهنا؛ الاسم يكفي، أو صورة مرسومة على ورقة. ومثلما يحدث في الروايات الإغريقية والنصوص الصوفية، يوجد

فقط الحب- الشهوة، والرغبة المثيرة، وقدر العشق، ومرض المعاني، والألم الذي يرجُّ كل الأعصاب ويقود أحيانًا إلى الجنون والموت.

كثيرة هي السفن، كثيرة هي الموانئ والأسواق التي تملأ ألف ليلة وليلة. ليس أمرًا ذا أهمية أنه في الوقت الذي كان فيه النُّساخ ينسخون مخطوطنا، كان المغول في الغالب قد دمّروا شبكة التجارة العربية. لأن السفر هو الولع الحقيقي: لا يُقهر ومتاهيّ مثل السرد. كل يوم يبيع التُّجّار سلعهم، ويبيعون بضاعتهم، ويشترون السّلع المطلوبة من طرف البلدان البعيدة، ويجوبون الأمكنة والأقطار، كما لو أن تراب الأرض عبارة عن قطعة من القماش الرقيق الملتفّ حول عصا. وبقدر ما تلي الليالي النهارات والنهارات الليالي، يتابعون سيرهم. كم تأمّلوا من ممالك، كم اجتازوا من طرق تحت المناخات السبعة، كم من خطوات حسبوا، وكم من بضاعة باعوا، واشتروا، وتبادلوا.. البحر في انتظارهم: الهدوء، حين تمتدُّ الأمواج ببطء مثلما نتصفّح كتابًا؛ حيث صراخ ورعب العاصفة، حين يمتدُّ المحيط من دون نهاية إلى الأفق، حين تختفي كلّ أرض عن الأنظار.

سفر لا محدود

السفر لا محدود، من بحر إلى بحر، ومن قارة إلى قارة، ومن جزيرة إلى جزيرة، ومن ميناء إلى ميناء. التجار يعبرون بلدانًا معروفة: مصر، والعربية السعيدة، والعراق، وتركستان، والهند، والصين. بعد ذلك، ومن دون أن يتمّ إدراك نشوة الطريق، يغوصون في الجغرافية العجيبة لهذا البلد الشاسع الذي يمتدّ إلى ما وراء بلدنا، أو جنبه، أو فوقه، إلى مملكة سليمان، الأكثر شسوعًا، وتعقيدًا وكثافة سكانية مثل البلدان المتخيلة من طرف الأدب الغربي القروسطي. ها هو الجبل الأسود، وجبل الأعشاب، وجبل الزمرّد، ومدينة المرجان، ومملكة الطيور، وقصر الأحجار الكريمة؛ والجزر، الجزر التي لا تنتهي أبدًا، إما فردوسية أو مليئة بالأخطار الرهيبة، التي تتركز فيها كل عجائب الدنيا.

ثم يقودنا السفر إلى المدن المهجورة، إرم ذات العماد، ومدينة النحاس، والمدينة البيضاء، التي كانت مسكونة قديمًا من طرف الزرادشتيين، أو المشيّدة من طرف الملوك الملحدين الذين أرادوا تقليد جنة الأرض. الأبواب الضخمة مرصّعة بالأحجار الكريمة، والقصور هي الأخرى شاسعة مثل المدن، والسُّرادقات من الذهب والفضة، والحصى من الزبرجد، والألماس والياقوت.

> **لا نستطيع أبدًا فهم «ألف ليلة وليلة» والحضارة الإسلامية من دون أن نتذكر وجود نوعين من الخلق؛ الأول هو خلق آدم، الذي ننحدر منه جميعًا، والثاني الأكثر غنى وغموضًا، ويشمل كل عجيب وشيطاني وسحري: إنها مملكة سليمان**

المتابعون السريون لشهرزاد والمهمة المزدوجة للسرد

أثناء كتابته الثانية لـ«فاوست»، أحبّ غوته أكثر من الجميع الأمكنة السرية في «ألف ليلة وليلة»: القبور، والآبار، والأدراج التي تغوص في اللانهائي، والكهوف المسكونة، والغرف المحجوبة، والقصور الواقعة تحت الأرض حيث تحكم أميرات الجن. هنا، في الأعماق حيث تعيش أيضًا الأمهات، وتحرس العجائب والكنوز. المتابعون السريون لشهرزاد يرددون على مسامعنا أن مهمة السارد مزدوجة. من جهة، هو يعرف جيدًا أن النزول إلى الكهوف المأهولة بالعجائب هي مهمة صعبة جدًّا: لا طرق، لا مرشد، لا سيد. لا شيء أكثر خطورة من محاولة البحث عن معرفة الأسرار: هناك قانون يمنع ذلك، ولا يمكن خرقه إلا بالتضحية بحياته. لكن من جانب آخر، لا يستطيع إلا ركوب هذا الخطر. وبكل حيلته وقوته، ينبغي أن ينزل إلى القبور، والآبار، والكهوف، والقصور تحت الأرض؛ ليمتحن الألغاز، ويخرجهم إلى الضوء ويحكيها لجمهوره، بهذه الكلمة السعيدة والغامضة التي تخبئها وتكشفها في آن. ربما لن يعاقبه القانون؛ لأنه في جزء من كيانه، الناجي من الموت، لم يعد ينتمي إلى الجنس البشري.

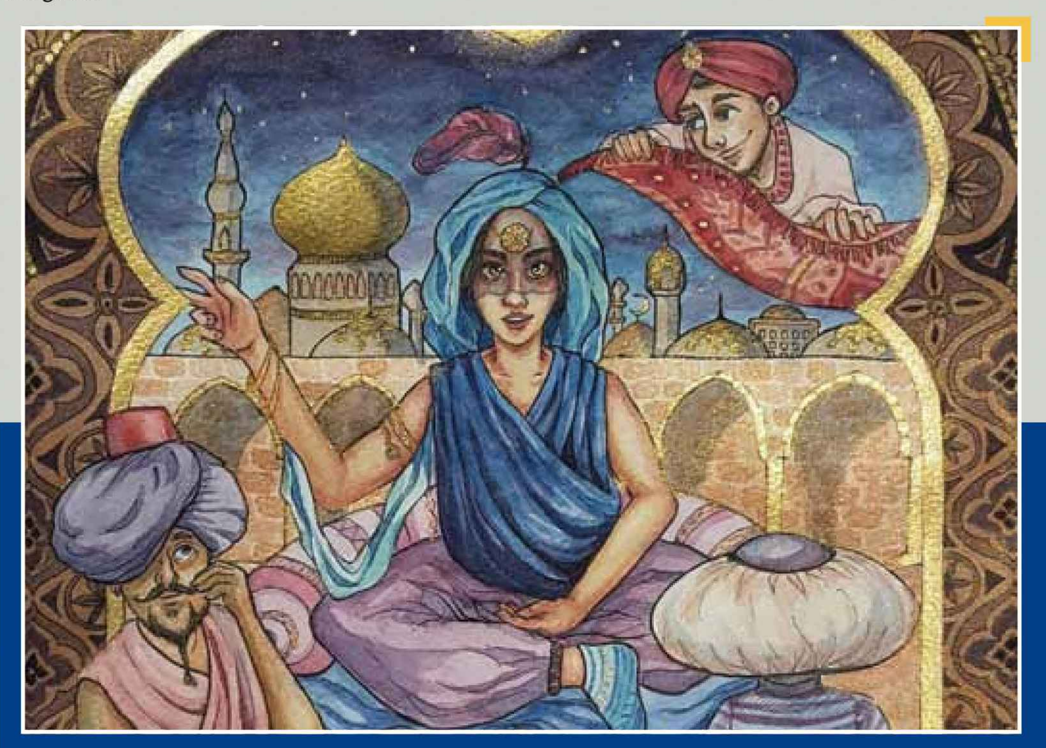
لا أحد يقول لنا كيفية الالتحاق بالقلب السرّي للأرض. كثيرون هم الحكماء في «ألف ليلة وليلة»، يوجدون حتى بين العتّالين، والحلّاقين والجواري: محترمون من طرف الجمهور وأغنياء بهذا العلم الكوني الذي يُؤخذ من الكتب. هؤلاء يرغبون تلقين السارد أن الحكمة توجد مختبئة بداخلها: لكن السارد لا ينتمي لنمطهم. فهو لا يستمع إلى الأحاديث المبالغ

خلف دائرة الأسوار، يهيمن الفراغ والوحشة؛ لا وجود لصوت بشري؛ البومة تنعق، والغربان تنعبُ في الطرقات والبيوت، باكية الذين هجروها. حُرّاس الأبواب، والخدم، والخفر، والجنود، والأمراء تحوّلوا إلى حجر، أو ينامون على أفرشتهم الحريرية، وجلدهم ما زال حيًّا مثل الأحياء. في السوق، الفواكه والأشياء المصنوعة من الجلد تبدو في حالة جيّدة، غير أنها تتفتّتُ وتسقط غبارًا بين الأيدي. نُصب تذكاري حزين وضخم «أين الذين حكموا البلدان، وأخضعوا الرجال وقادوا الجيوش؟ أين القياصرة بقصورهم التي لا تُحصى؟ لقد غادروا الأرض كما لو أنهم لم يوجدوا قط» يذكّرنا بأننا دخلنا مملكة الموت. الموت يهيمن على عالم علاء الدين مثلما على عالم سليمان؛ لا أحد يستطيع الهروب منه، حتى شهرزاد، التي هزمته طيلة مدة زمنية بفضل قوتها السردية المقنعة.

لكن الرحلة لا تنتهي هنا. أحدٌ ما، في الأزمنة الغابرة، يبحث عن النبي محمد: بلا جدوى، ما دام محمد لم يولد بعد، ولا يمكن هزم الزمن. شخص آخر يبحث عن امرأة مجهولة، امرأة- طائر أو امرأة- سمكة، تقيم في بلد عجيب ومجهول هو الآخر. وكيفما كان الدافع فإن الرحلة تستمر. يعبر كل الجزر، وكل البحار، وكل القارات، وكل الممالك؛ لأن جوهر البحث هو أن يكون لا محدودًا، أن يتجاوز جبل قاف حيث ينتهي عالمنا، والذهب إلى ما وراءه، بين الأكوان الأربعين، حيث كل واحد له لون مختلف، ولا أحد يعرف آدم أو حواء، النهار أو الليل.

الفصل مترجم عن كتاب:

Pietro Citati ; La voix de Schéhérazade, éd. Fata Morgana.



في إنسانيتها. وبالرغم من كونه يملك كل الكتب، وبكونه قرأها واطلع عليها بأمل أن يستوعبها، فإنه فهم أن الحكمة لا توجد بين الأوراق. أين البحث عنها إذن؟ في حكاية شهيرة جدًّا، لم ينل حسيب كريم الدين الحكمة إلا عندما ضحّت ملكة الأفاعي بنفسها من أجله، فكان موتها بالنُّسغ الموجود في جسدها هو هديتها له. في هذه اللحظة، أصبح قلب حسيب هو «موطن الحكمة». ليس حسيب شيئًا آخر سوى الوجه الآخر للسارد الخفي في «ألف ليلة وليلة». وله أيضًا تكشف ملكة الأفاعي، صديقة سليمان، أسرار الطبيعة الحية، والأرض العجيبة، والحيوانات الموجودة في السماء والأرض، هذه هي الحكمة التي لا تنطوي عليها كتب الإنسان. غير أن ملكة الأفاعي ليست في حاجة إلى التضحية من أجله؛ فكلما بدأ حكاية ما يقدّم السارد نفسه تضحية معينة، أو يريد التضحية من أجلنا، في اللحظة التي يلي فيها الفجر الليل، وعجائبيته هي تحديدًا ذلك النسغ الذي يحوّل قلبنا إلى «مقرّ للحكمة».



سعاد الحكيم تستعيد الصوفية

سعيًا إلى عالم أكثر انفتاحًا

خالد محمد عبده باحث مصري

خصص ميشيل شودكيفِتش - الذي أطلق على نفسه اسم عليّ بعد أن دخل الإسلام من بوابة التصوف وخصص جزءًا كبيرًا من كتاباته لدرس الشيخ الأكبر ابن عربي- مقالًا علميًّا يتناول فيه جهود سعاد الحكيم في دراسة اللغة الصوفية. كان شودكيفِتش قد نشر دراسته في عام ١٩٨٤م في المجلد العشرين من «حولية العلوم الإسلامية» التي تصدر في القاهرة باللغة الفرنسية، بعنوان: «سعاد الحكيم في المعجم الصوفي». وانطلقت خالدة سعيد من مقال شودكيفِتش لتُعرِّف القرّاء بسعاد الحكيم المرأة والمشروع الإبداعي، في كتابها: «المرأة التحرر الإبداع» ضمن سلسلة نشرتها دار الفنك الدار البيضاء ١٩٩١م، بإشراف فاطمة المرنيسي. جاء عمل خالدة سعيد كاشفًا عن حياة ونضال وتجربة عدد من الروائيات والشاعرات والفنانات والباحثات ممن تحدين الموانع، وقدمن مساهمة قيمة من شأنها أن تساعد على احتلال المرأة مكانها الطبيعي في المجتمعات الإنسانية. ونظرًا للاهتمام العربي الحالي بقضية النسوية والنسوية الإسلامية بشكل خاص، أعادت خالدة نشر دراساتها التي صدرت سابقًا في دار الساقي ببيروت عام ٢٠٠٩م في كتاب بعنوان جديد يعبر عن اهتمامها بالكتابة النسائية، وهو: «في البدء كان المثنى».

> «**المعجم** الصوفي» الكتاب الأكثر شهرة لسعاد الحكيم، يعتمد عليه الباحثون شرقًا وغربًا في التعرّف إلى عالم ابن عربي، وفي اكتشاف اللغة الصوفية الخاصة


سعاد الحكيم

ركّزت دراسة خالدة على استعراض جهود سعاد الحكيم في عملها الموسوعي «المعجم الصوفي» وهو الكتاب الأكثر شهرة من بين أعمال الحكيم، فقد اعتمد عليه الباحثون شرقًا وغربًا في التعرّف إلى عالم ابن عربي، وفي اكتشاف اللغة الصوفية الخاصة، يستوي في ذلك الباحثون أو أهل الطرق الصوفية؛ إذ نجد صدى واسعًا للمعجم في عمل شيخ الطريقة الكسنزانية «موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان» فما من مجلد من مجلدات الموسوعة العشرين إلا ويعود لمواد معجم سعاد الحكيم الذي اعتبره شودكيفِتش أداة للبحث شامخة وثمينة، ومرجعًا لا غنى عنه؛ إذ يتوافر فيه التحليل المنهجي الدقيق لمصطحات ابن عربي، وهو عملٌ في منتهى الصعوبة نظرًا لاتساع المادة التي توجّب سبرها ولتعقّد هذه المادة، وللأهمية التي تحظى بها إذا أخذنا في الاعتبار تأثير ابن عربي في الصوفية الذين جاؤوا من بعده.

عدَّت نايلا طبّارة في كلمتها التي ألقيت في تكريم سعاد الحكيم في أنطلياس، التي نُشرت بعد ذلك في مجلة المقاصد أن مجملَ نتاج الدكتورة سعاد الحكيم حتى اليوم، يتمحورُ حول الإسلام في بعديه الأخلاقي والصوفي، وتحدثت في إيجاز حول مسارها العلمي

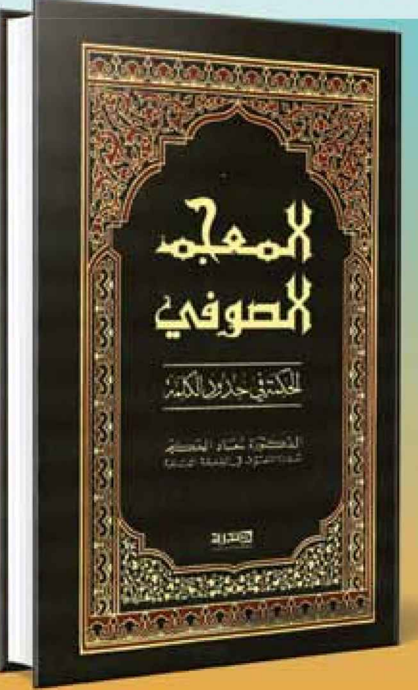


مستعينةً بالمثل القرآني: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ (إبراهيم ٢٤-٢٥) فتحدثت عن أصول الحكيم جغرافيًّا ودينيًّا، مشددة على دقّتها العلمية في اختيارِ كلِّ كلمةٍ في أي مقالٍ أو نصٍّ كَتَبَتهُ، سواء كان في الفلسفة أو التصوف أو الفكر الإسلامي، ومن يقترب من عالم سعاد الحكيم يرى ذلك جليًّا وبوضوح.

رحلة مع النص «الأكبري»

كيف نقرأ ابن عربي اليوم؟ وماذا قدّمت سعاد الحكيم في مشروع القراءة الممتد على طول رحلتها مع النصّ الأكبري؟ لا تزعم هذه المقالة المختصرة الإجابة عن هذين السؤالين بشكلٍ وافٍ، إنما نحاول مقاربة ذلك في إطار حديثنا عن جهود الحكيم، الذي نرى أن ابن عربي يمثّل جزءًا كبيرًا في مشروعها العلمي لكن لا يمكن اختزال جهدها في هذا الموضوع وحده، وعدم الحديث عن بقية مشروعها العلمي. قُدّمت مع بدايات القرن الفائت قراءات كثيرة لابن عربي لا يمكن إغفالها ونحن نتحدث عن جهود الحكيم، كان من أشهرها في مصر قراءة أبي العلا عفيفي الذي تتلمذ لنيكلسون، وروى في

ترى الحكيم أننا اليوم في حاجة ماسة لاستعادة العلوم الصوفية لما تحويه خزائنها من تسامح وقبول الآخر، وانفتاح على الكون الكبير، وعلى التاريخ الجاري من الأزل إلى الأبد



مقالة مطوّلة نُشرت في الكتاب التذكاري عن ابن عربي قصته مع درس الشيخ الأكبر، وكيف كان هذا العالم مغلقًا حتى مكّنه أستاذه المستشرق من مفاتيح قراءة النصوص الصوفية، ظلّ الكتاب الأبرز لعفيفي مجهولًا عند القارئ العربي حتى نقله إلى العربية قبل أعوام قليلة مصطفى لبيب عبدالغني، بعد أن عرّف في المجلات والدوريات العربية بجهود عفيفي في درس التصوف الإسلامي وعدّه من روّاد الثورة الروحية في الإسلام في العصر الحديث. من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية؟ وما مكوّناته الفكرية؟ وكيف تمكّن من كتابة هذه الأسفار العظيمة في التصوف؟ وما أثره في التصوف المشرقي والمغربي والفارسي؟ كانت هذه الأسئلة مجالًا لبحث دائم عند عفيفي ظهر على أثرها عدة بحوث ودراسات وتحقيقات.

لكن التحقيق الأبرز لنصوص ابن عربي كان من نصيب عثمان يحيى الذي دخل عالم الشيخ الأكبر -بحسب الحكيم- لمناسبة إنسانية بين الرجلين، أي لموافقة إنسان ابن عربي لإنسانه. عدّ عثمانُ يحيى ابنَ عربي ترجمان الروحانية المحمدية والناطق بلسان ميتافيزيقا الإسلام، وحاول فهم نصّه من خلال ما كتبه هو وإن قرأه أحيانًا على ضوء النظريات والتعاليم الشيعية والإسماعيلية. تختلف القراءات الغربية لابن عربي عن القراءات العربية في كونها تحاول تقديمه كوجه من وجوه الإسلام الحضاري الذي يحمل رؤية للكون والحياة والإنسان تجعله يندمج في المشروع العالمي، كمحاولة لتعرُّف الإسلام من خلال بوابة التصوف، وفي هذا السياق يمكن أن نذكر أسماء كثيرة أخلصت لهذه الفكرة، منها: سيد حسين نصر، ووليم تشيتك وشودكيفتش، وكلود عدّاس، وميشال فالسان. المميز في سعاد الحكيم رغم مشاركتها في المؤتمرات الغربية بورقات بحثية عن ابن عربي أنها ليست مشغولة بالعالم الغربي بل بالآخر المسلم، هي لا تطلب من قارئها أن يؤمن بأفكار ابن عربي، وليست مشغولة بالدفاع عنه كما فعل العلماء الأقدمون، بل ينطق كثير من أعمالها حوله أن ابن عربي لا يخالف أصول العقيدة وأنه يشكّل وجهًا من وجوه الإسلام لا يمكن إلغاؤه؛ لأننا بذلك نصبح ناقصين، وتصف الحكيم عملها بأنه عملٌ حواري في المقام الأول: حوار مع الآخر المسلم.. حوار مع الآخر الإنسان.

الحاجة إلى استعادة العلوم الصوفية

ترى الحكيم أننا اليوم في حاجة ماسة لاستعادة العلوم الصوفية؛ لما تحويه خزائنها من تسامح، وقبول الآخر، وانفتاح على الكون الكبير وعلى التاريخ الجاري من الأزل إلى الأبد. فمنذ أكثر من مئتي عام، حين بدأت النهضة العربية في القرن التاسع عشر، أقصى جملة مفكريها العلوم الصوفية من المشاركة في الإصلاح، بل عدوا التصوف عائقًا أمام التقدم وحاضنًا للتخلف والتخاذل، فجاءت الصحوة الإسلامية في القرن العشرين أحادية النزعة، وحيث إنّ الآفة الحتمية لكل أحادية إنسانية هي التطرف والغلو والامتلاء بالذات


فاطمة المرنيسي


خالدة سعيد

وإقصاء الآخر.. شهدنا ما حدث في العالم المعاصر. ومن هنا حاولت أن تعيد تقديم التصوف برؤية ولغة تناسب العصر الراهن، فأعادت كتابة موسوعة إحياء علوم الدين لتناسب القرن العشرين، ووصل عملها هذا الذي طُبع عدة مرات إلى الجماهير المسلمة شرقًا وغربًا، وكما فعلت مع نصوص الغَزَّالي كان اهتمامها برسائل الجُنَيْد شيخ الطائفة -بحسب تعبير ابن تيمية- فحققت أعماله ودققت في أقواله ووثّقتها، وجاءت نشرتها بشكل لا يختلف عن المعجم الصوفي في ترتيبه وتنسيقه، فتبدأ أقوال الجُنَيْد في الكتاب من الألف إلى الياء، وتعود إلى عشرات المصادر لتوثق الكلمة المنسوبة إليه، ثم تراجع المطبوع والمخطوط وكل ما له صلة بالجُنَيْد حتى تظهر صورة هذا العَلَمِ الكبير الذي هُضم حقه في الكتابات العربية. فتخرج للقارئ ثمرة تجتمع فيها أقواله وكتبه وأدعيته وعظاته.

المرأة في التصوف

وإذا روى ابن الجوزي كثيرًا من حكايات العُبّاد والزهاد، فإن نصيب النسوة في هذه الحكايات قليل ما يُلتفت إليه، فلا نظفر بكتابات عربية تركّز على قراءة هذه الحكايات ودراساتها إلا نادرًا؛ لذلك تُخصص سعاد الحكيم جزءًا من اهتمامها البحثي للكتابة عن نساء في حياة ذي النون المصري، ونساء في حياة ابن عربي. ويظهر عملها الصادر مؤخرًا اهتمامها بالمرأة الصوفية، ورؤية أعلام التصوف للمرأة، فقبل أن يسافر معها القارئُ لزيارة حدائق الصوفية تُحدِّثنا عن حضور التصوف وأثره في حياتها، فنقرأ عن المرأة الراعية في العلم وتهدينا «باقة ورود صوفية» بنصّها المكتوب عن ابن عربي في حياتها.

نقرأ كثيرًا عن بلقيس الملكة والمرأة التي حُفّت سيرتها وشخصيتها بكثير من المرويات والأساطير، لكن كتابة الحكيم عن هذه المرأة تختلف عما اعتدنا مطالعته في استكناه أغوار شخصيات التراث، فالالتفاتة إلى إسلام بلقيس مع سليمان واعتبارها ظلّت متحررة في اعتقادها بالله من الوسائط -كما يشير ابن عربي- جعل الحكيم تُخصِّص دراسة واسعة لهذه الشخصية بعنوان: «تجليات ملكة في القرآن الكريم» فإضافة إلى القراءة العقائدية قرأت فعلها في التاريخ قراءة سياسية، فقد حافظت هذه الملكة القرآنية في علاقتها بسليمان على موقعها كأولى في شعبها فلم تَنْقَدْ لسليمان بل أعلنت أنها معه، شأن ما يسمى اليوم بالاتحادات السياسية، فتكون كل دولة من دول الاتحاد صاحبة كيان منفرد ويشترك الجميع في نظم عامة، ويشكلون معًا وحدة اجتماعية وبشرية.

المرأة في التصوف موضوعُ درسٍ بدأت الدراسات الاستشراقية منذ وقت مبكر الاهتمام به، ولعل أبرز الدراسات عنه ما كتبته مارغريت سميث التي قدّمت رابعة العدوية وأخواتها، لا نعرف كثيرًا عن النسوة الصوفية؛ لذا فإن النصّ الذي حققته سعاد الحكيم مع بكري علاء الدين ونُشر بالمعهد الفرنسي تحت عنوان: «شرح المشاهد القدسية لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمدية» يكشف عن دور المرأة في التصوف تأليفًا وشرحًا ومناقشة، وينقلها من كونها موضوعًا إلى كونها مساهمة ومشاركة للرجل في هذا الميدان، ولأن هذا الكتاب كان كاشفًا عن مشاركة حقيقية في مناقشة نصّ صوفيّ وفلسفي خصصت الحكيمُ دراسةً له في كتابها «المرأة والتصوف والحياة» أبرزت فيها ثقافة الست عجم الإسلامية والصوفية والفلسفية، وكشفت عن إبداعها الذي يختلف كثيرًا عن النصوص الصوفية المناقبية والعجائبية.

وبما أن التصوّف هو خُلقٌ فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين والتصوف؛ فمنذ سنواتٍ طوال تعمل الحكيم على الإعداد والإشراف على موسوعة علمية تؤسس لعلم مكارم الأخلاق في الإسلام مع فريق من الأساتذة والأكاديميين المختصين، قناعة منها أنه لا يزال لدى المسلمين ثروة من القيم الأخلاقية الإنسانية التي تنفع الناس اليوم -مسلمين وغير مسلمين- وقد أوشكت هذه الموسوعة على الصدور، ونأمل أن تحقق أهدافها.

مخطوط: درّ التتويج بتعريب مؤامرات الزيج

المؤلف: الفلكي حسن بن محمد المعروف بقاضي حسن (كان حيا سنة ١١٠٤ هـ).

اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه

الصور	العدد	أسماء الكواكب	مشهور الكواكب	الطول	العرض	[illegible]	القدر	المزاج
[illegible]	ر	الجنوبي من الضلع المتقدم		و سرط	ب كد		و	[illegible]
	ح	[illegible] من الضلع [illegible] الى الشمال		ب نه	ا ه		د	[illegible]
	ط	الذي يليها الى الجنوب من الضلع التالي		ب كه	ب نه		د	[illegible]
	ي	الذي على الركبة اليسرى		كا كد	ا ل		د	[illegible]
	يا	الذي على مؤخر البطن الذيني		ب نج	ح مه		د	[illegible]
	يب	الوسط من الثلاثة التي [illegible] الذي عند الاصل وتعلم البزك	في القصص	كه كط	ز نه		د	
	يج	الجنوبي منها		كو ب	د ه		د	
	يد	الشمالي من الثلاثة		كز م	يا مه		د	
	يه	الذي على العرقوب الايسر الجنوبية		وكط ز	ب مه		د	
	يو	الذي على العرقوب الايمن الشمالية		ز ـ لز	ه لا		د	
[illegible]	ا	المتقدم من الثلاثة التي على خط مستقيم تحت الساعد الايسر		و د ع	د مه		د	
	ب	الأوسط منها		ح ع	د كد		د	
	ج	التالي من الثلاثة		ط ح	د كا		د	
	د	المتقدم من الثلاثة التي كانها خط مستقيم اسفل الاعزل		ور	ح ه		و	
	ه	الأوسط منها وهو مضعف		سرح	ح لو		د	
	و	التالي من الثلاثة		وكد ع	ز مه		ر	
	ا	أضوأ الاثنين الذي على طرف الزبانا الجنوبي	كفة جنوبية	ر و ب	ب م		[illegible]	
	ب	الذي يليها الى الشمال		ر و له	ا مه		د	
	ج	أضوأ الاثنين على طرف الزبانا الى الشمال	كفة شمالية	[illegible]	ح [illegible]		[illegible]	
	د	المتقدم منها واخفاهما		ر نج	ح لو		د	
	ه	الذي وسط الزبانا الجنوبي		ع و	ا مو		د	
	و	المتقدم لعنزا على الزبانا بعينه		ع مو	ا ه		د	
	ز	الذي وسط الزبانا الشمالي		سرح	د مه		د	
	ح	التالي لعنزا على عنزا الزبانا بعينه		كـ ع	ـ نر		د	
[illegible]	ا	المتقدم من الثلاثة التي حوالي الى الشمال من الزبانا الشمالي		ند نه	ح مه		د	
	ب	الجنوبي من الاثنين الباقيين		كـ مو	و ل		د	
	ج	الشمالي منهما		كو كد	ح ند		د	
	د	التالي من الثلاثة فيما بين الزبانيين		كـ كد	ه لو		و	
	ه	الشمالي من الاثنين الباقيين المتقدمين		رط م	د ـ		و	
	و	الجنوبي منهما		ر ك كه	ا كد		د	

نسخة اشتملت على رسوم فلكيّة هندسيّة دقيقة مع كتابة الرموز بالأحمر والأزرق.
من مقتنيات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

التسامح في النزاع

فضيلة تدعو إليها الأخلاق أم موقف متعجرف؟

راينر فورست فيلسوف ألماني - من الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت

ترجمه عن الألمانية: رشيد بوطيب كاتب مغربي

يملك عنوان كتاب: «التسامح في النزاع» معنى رباعيًّا. أولًا: إن مفهوم التسامح يرتبط صميميًّا بالنزاع؛ لأنه سلوك أو ممارسة، لا يصبح ضروريًّا إلا عند اندلاع نزاع ما. لكن ما تجدر الإشارة إليه خصوصًا في هذا السياق، هو أن التسامح الذي يستوجبه النزاع، لا يحل هذا النزاع، بل يعمل فقط على تسييجه والتخفيف من حدته، أما تناقض القناعات والمصالح والممارسات فيظل قائمًا، لكنه يفقد، نزولًا عند اعتبارات معينة، طاقته التدميرية. ويعني «التسامح في النزاع» أن الفرقاء في نزاع ما، ينتهون إلى اتخاذ موقف متسامح؛ لأنهم يرون أن أسباب الرفض المتبادل تقف حيالها أسباب أخرى للقبول المتبادل، حتى إن كانت أسباب القبول المتبادل لا تسمح بتجاوز أسباب الرفض، لكنها تتحدث لصالح التسامح، بل تطالب به. إن وعد التسامح يقول بإمكانية التعايش في ظل الاختلاف.

وانطلاقًا من هذه الخلفية تطرح سلسلة من الأسئلة نفسها، يجب الإجابة عنها في هذا البحث: ما طبيعة النزاعات التي تستوجب التسامح أو تسمح به؟ ما موضوعات التسامح؟ ما طبيعة أسباب رفض المتسامح معهم، وكيف يمكن أن نفهم أسباب القبول بهم التي تقف ضدها؟ وأين تقع الحدود الخاصة بالتسامح؟

كان الانشغال بمفهوم التسامح ولا يزال أمرًا ضروريًّا بالنسبة لفلسفة تطمح إلى فهم الواقع الاجتماعي. فالنزاعات، التي تبدو مستعصية على الحل، تنتمي، لا غرو، إلى الحياة البشرية، شأنها في ذلك شأن الرغبة في عدم وجودها. حتى هناك، حيث لم يكن مفهوم التسامح قد أخذ شكله المعاصر، الذي تشكل بعد الإصلاح الديني، كانت الإشكالية معروفة، ولنتذكر في هذا السياق هيرودوت ووصفه لتعدد الثقافات. فالتسامح موضوع عرفته الإنسانية جمعاء، ولا يمكن اختزاله في حقبة معينة أو ثقافة محددة. فمنذ ظهور الدين مثلًا ومشكلة أتباع الأديان الأخرى وأهل البدع وغير المؤمنين قائمة. وعمومًا، فحيثما تكونت لدى البشر قناعات قيمية، تأتي المواجهة مع الآخرين لتمثل تحدِّيًا لها. تحدٍّ لا يمكن الإجابة عنه انطلاقا من تلك القيم المشكوك فيها. لكن، حتى يؤدي هذا التحدي إلى تشكل موقف متسامح، يشترط القيام بعمل معقد على القناعات الشخصية. إذن، منذ زمن والكفاح قائم ضد ما يصطلح عليه انطلاقًا من مرحلة زمنية محددة بـ«اللاتسامح». هذا اللاتسامح الذي يبدو الظاهرة الأصلية، التي تتطلب رد فعل مُرضٍ ومتوازن وأخلاقي.

ويعني «التسامح في النزاع» ثانيًا، أن مطلب التسامح لا يمكن أن يتحقق فيما وراء الصراعات التي يعرفها مجتمع ما، بل يُولَد في رحمها، بشكل يجعل الشكل الواقعي للتسامح مرتبطًا بالظروف التي تحيط به. إن التسامح يوجد داخل النزاع، إنه تحزب، حتى لو وجب أن تقوم بنية التسامح، وفقًا لأسسها المعيارية، ضد كل شكل من أشكال التحزب لأجل أن يتحقق تسامح متبادل. ورغم أن التسامح يطلب تحقيق التوازن، لكنه لا يعني «الحياد». بل هو دعوة عملية إلى أطراف الصراع، بشكل مختلف جدًّا، مرة إلى النأي بأنفسهم عن التحيز، ومرة كمحاولة للحفاظ على علاقات القوى القائمة عبر ضمان للحرية. وهكذا فإن تاريخ التسامح وحاضره، كما سيظهر لنا ذلك، هو دائمًا تاريخ الصراعات الاجتماعية وحاضرها. إن مفهوم التسامح متجذر في هذا التاريخ، وكي نفهمه في كل تعقيده، يجب علينا استعادة هذا التاريخ. وبذلك يرتبط المعنى الثالث لعنوان الكتاب.

التسامح إهانة

إن التسامح ليس مطلوبًا فقط في ظل صراعات محددة، ولا يمثل فقط في النزاعات الاجتماعية دعوة خاصة إلى أطراف الصراع، بل إنه في حد ذاته موضوع لتلك النزاعات. وفي تاريخ المفهوم كما في حاضره، لا يظل معنى التسامح ضبابيًّا فقط، بل موضع خلاف بشكل عميق. إذ قد يُنظَر مثلًا إلى السياسة نفسها أو السلوك من جانب معين كتعبير عن التسامح، ومن جانب آخر كفعل غير متسامح. بل الأفدح من هذا وذاك، يتمثل في النزاع حول ما إذا كان التسامح عمومًا أمرًا خيّرًا. ففي الوقت الذي يعدّ بعض التسامح فضيلة يدعو إليها الرب أو الأخلاق أو العقل أو على الأقل

> **التسامح ليس مطلوبًا فقط في ظل صراعات محددة، ولا يمثل فقط في النزاعات الاجتماعية دعوة خاصة إلى أطراف الصراع، بل إنه في حد ذاته موضوع لتلك النزاعات**

الفطنة، يرى آخرون أن التسامح موقف متعجرف وأبوي وقمعي بالقوة. ويرى بعض آخر أن التسامح تعبير عن اليقين الذاتي وقوة الشخصية، ولبعض آخر موقف، مصدره عدم الشعور بالأمان، وهو الإذعان والضعف، ويمثِّل لبعض تعبيرًا عن احترامهم للآخرين أو تقديرهم للأجنبي، في حين يُعَدّ التسامح لآخرين موقفًا ينمّ عن اللامبالاة والجهل والانغلاق على الذات. ولا نعدم أمثلة عن مثل هذه الآراء المتناقضة، فلنتذكر فولتير أو ليسينغ ومديحهما للتسامح كرمز للإنسانية الحقّة والثقافة السامية، في حين تحدث كانط عن «الاسم المتعجرف للتسامح» في حين نصادف عند غوته في النهاية الجملة الأكثر شهرة في سياق النقد الموجه للتسامح: «يجب على التسامح أن يكون موقفًا مؤقتًا فقط: عليه أن يقود إلى الاعتراف. فالتسامح إهانة».

ويقول المعنى الرابع أخيرًا إن الاختلافات المتعلقة باستعمال وتقييم مفهوم التسامح، تعود إلى التصورات المختلفة التي نشأت عبر التاريخ، وفي صراع بعضها مع بعض، حول هذا المفهوم. وهكذا يوجد داخل مفهوم التسامح صراع، سوف أستعرضه تحت المفاهيم العامة «للسلطة» و«الأخلاق»، بل أكثر من ذلك، ليس هناك فقط تصورات مختلفة عن التسامح، بل أيضًا سلسلة غنية من الأسس المختلفة للتسامح؛ دينية، وسياسية . براغماتية، ومعرفية، وأخلاقية، حتى تلك المتعلقة بعلم الواجبات. وهذه الأسس، ولِمَ لا، تقف هي الأخرى في صراع بعضها مع بعض. وفيما يلي عرض نسقي لهذه التصورات والأسس وللسؤال عن الأقرب منها إلى الصواب. تشكل هذه المعاني الأربعة لعنوان كتاب «التسامح في الصراع» منطلق التحليل الفلسفي الذي سأقوم به لهذا المفهوم.

إن حاضرنا مطبوع وإلى حد كبير بالصراعات، ويبدو أن التسامح وحده قمين بتحقيق مخرج منها. وليس فقط داخل المجتمعات التي تتميز بتعدد الأديان وأشكال الحياة الثقافية والجماعات المختلفة، يطرح مشكل التسامح، وبشكل متنوع، نفسه. والحروب الأهلية، التي يعرف أطراف النزاع أنفسهم فيها بشكل إثني أو ديني تؤكد هذا الأمر بشكل كبير، لكن حتى داخل المجتمعات المنظمة بشكل ديمقراطي نقف على نزاعات عميقة حول قضية أين يجب أن يبدأ التسامح وأين ينتهي. وعلى المستوى الدولي نشهد دعوة إلى التسامح؛ بسبب الصراعات المتعددة وإكراهات الفعل المشتركة، ضد سيناريو صراع الحضارات. وبالنظر إلى هذه الوضعية تعالت الدعوة إلى التسامح سواء من جانب أحادي أو من جوانب متعددة، وأضحت عملية توضيح هذا المفهوم أمرًا ملحًّا، سواء فيما يتعلق بمعنى هذا المفهوم أو بطريقة تقييمه.

وتظهر هذه الأفكار الأولية أن تحليلًا شاملًا لهذا المفهوم يستدعي أخذ ثلاثة عناصر جوهرية بعين الاعتبار. يجب على هذا التحليل أولًا أن يتأكد من تاريخ المفهوم من أجل معرفة أوجه الصراع حوله ومضامينه في السياق التاريخي الذي ظهرت فيه. إذ

في الوقت الذي يعد بعض التسامح فضيلة يدعو إليها الرب أو الأخلاق أو العقل، يرى آخرون أن التسامح موقف متعجرف وأبوي وقمعي بالقوة



كتاب: «التسامح في النزاع» لـ«راينر فورست»

الوعي بالتعقيد الذي يطبع تاريخ التسامح كفيل وحده بأن يعمق الوعي بالتعقيد الذي يطبع حاضره. وفي هذا السياق ليس من الممكن فقط، بل من الضروري مراجعة القراءات الأحادية البعد لهذا التاريخ والأحكام والأحكام المُسبَقة حول التسامح، مثلًا حول التسامح لدى المسيحيين أو الحركة الإنسانوية أو لدى المذهب الشكي، وفي ظل الدول الحرة والليبرالية والأنوار. وسيظهر للعيان غنى الحجج التي قام عليها التسامح، وفي أي سياقات نشأت هذه الحجج وأية قوة نسقية، متجاوزة للسياق الذي نشأت فيه، تتمتع بها. وأخيرًا يجب أن تكون هذه النظرة إلى التاريخ نظرة جينالوجية، تظهر كيف أنه في «تاريخ الحاضر» كان ولا يزال للتسامح علاقة ملتبسة مع السلطة.

ويجب على هذا البحث النظر ثانيًا في الأبعاد الحاسمة التي تميز المفهوم وبخاصة المعيارية منها والإبستمولوجية. والهدف من ذلك بناء نظرية للتسامح انطلاقًا مما يمكن العثور عليه في التعددية من مسوغات له، من أجل تجنّب مآزق المحاولات البديلة. وبناءً عليه ثالثًا، أن يضع المفهوم، وقد أُوضِح بهذه الطريقة، في سياق نزاعات الحاضر السياسية وفحص مضمونه بشكل ملموس، مما يتطلب ألّا نسأل فقط عما يجعل الشخص متسامحًا، بل أيضا عما يصنع المجتمع المتسامح. إنها المهمة التي يحملها هذا البحث على عاتقه، وهذا يتطلب إبداء ملاحظة محددة، وهي

أنه لا يمكن في هذا السياق إنجاز بحث «شامل» حقًّا، بمقدوره استعادة، وضمن المنظور التاريخي أيضًا، طاقات التسامح الكامنة في جميع الأديان. ولأن فكرة نهائية العقل البشري تلعب دورًا مهمًّا في استدلالي، فإنه من المرغوب فيه أن يكون المرء على وعي بها في هذا المكان أيضًا.

تصور مركب ومعياري

وبالنظر إلى ذلك، سيتمحور الأمر فيما يلي حول فهم نسقين ومناقشتهما، ينطلقان من السياق المعين للأدلة، التي طورها الخطاب الأوربي لصالح التسامح منذ الرواقيين، وصولًا إلى صياغة اقتراح نسقي خاص، يستند إلى هذه الخلفية، يجب أن يتمكن من إثبات صلاحيته في سياقات أخرى. تعكس الأدبيات المتنوعة والواسعة حول هذه المسألةِ ذلك الغموضَ، الذي يعود إلى الصراع التحليلي والمعياري، الذي سبق ذكره، ويميز مفهوم التسامح؛ لذلك ثمة أسباب جيدة لعدِّه «مفهومًا من الصعب الإمساك به فلسفيًّا». وإنني لأتحدث عن مفهوم «مختلف عليه»، لكنني أعتقد أيضًا أن أسباب هذا الشجار يمكن تفسيرها تاريخيًّا ونسقيًّا. ففيما وراء الاختيار بين دفاع أحادي البعد عن فهم معين للتسامح، يتعامى عن الصور التكوينية الأخرى والمجردة لهذه المعاني جميعها، يبقى الطريق مفتوحًا إلى تصور مركب ومعياري للتسامح. ومع ذلك، لا يسد بحث من هذا النمط وبهذا المعنى وحده ثغرة قائمة في أدبيات التسامح، بل هو حاجة منهجية أيضًا، ما دامت معالجة التسامح تنقسم عادة إلى مجالات خاصة بما هو تاريخي، معياري (غالبًا دون الإبستمولوجيا والبعد النفسي)، أو «الإتيقا التطبيقية» (أو السياسة التطبيقية والنظرية الحقوقية). وقد حاولت التأليف بين هذه المنظورات.

قد يكون أمرًا مفيدًا أن أعرج باختصار في هذا الموضع على الأفكار الأساسية الواردة في جزأي الكتاب. لكنني، وبالنظر إلى وفرة طرائق فهم التسامح وتقويمه في التاريخ والحاضر، سأبدأ بمعارضة الشبهة التي تفرض نفسها، وهي أننا لن ننشغل بمفهوم واحد للتسامح، بل بعدد كبير من مفاهيمه. في رأيي، وكما سبق لي القول، من الضروري الانطلاق من مفهوم (أو تصور) واحد للتسامح، وكذلك من تنوع رؤاه (أو تصوراته) - التي أميز بين أربع منها. وترتبط هذه التصورات بمسوغات مختلفة للتسامح، علما بأنه ليس لكل تصور مسوغ واحد وحسب. إن تطوير نسق خاص بمسوغات التسامح هو هدف الجزء الأول من هذا البحث.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة



النظر بأعين متسامحة إلى الذات والعالم

أخيرًا، سيكون علينا التساؤل عن طبيعة العلاقة الذاتية، وأي صفات وقدرات انفعالية تسم الشخص المتسامح. وسيظهر أن فضيلة التسامح لا تقول بوجود مثال شخصي أخلاقي معين، وإن كانت بعض القناعات «الثابتة» تستطيع أن تنتمي إليها، وقدرة معينة على التنصل من الذات، ليكون بالإمكان التسامح معها. سأقدم في الفصل الأخير من هذه الدراسة شرحًا سياسيًّا - عمليًّا للتصور المقترح، يبيِّن أنه ليس فقط من الضروري أن ينتمي إليه تصور حول الديمقراطية، يضفي ماهية سياسية على مبدأ التسويغ، بل إن ثمة، وفق أرضية المحاولة المقترحة، إمكانية لبلورة نظرية نقدية للتسامح، لا تستطيع تقديم تحليل نقدي لأشكال التسامح وحده، إنما بوسعها أيضًا نقد أشكال التسامح القمعية والضبطية. انطلاقًا من هذه الخلفية، سيُطرَح السؤال عن «المجتمع المتسامح»، وسيُناقَش بمعونة أمثلة، على أن تُختار صراعات من دول مختلفة، تتصل بمكانة أقليات دينية وثقافية . إثنية، وبمسائل التسامح مع علاقات داخل الجنس الواحد، والعلاقة مع مجموعات سياسية متطرفة. سيتضح بجلاء في هذه التحليلات أن مفهوم التسامح مختلف عليه في الحاضر، مثلما كان مختلفًا عليه من قبل، ذلك أن ما نوقش هنا لا يقتصر على حدود التسامح، إنما يشمل بصورة عامة فهمه وتسويغه أيضًا.

هذه مقالة في التسامح. لكن تعقيد مفهومه يجعلها شيئًا يتخطى ذلك أيضًا. إنها تعالج في آن واحد الدينامية المعقدة بين السلطة والأخلاق، والعلاقة بين الدين والإتيقا، وبين القدرة وحدود العقل العملي فيما يتصل بالصراعات الإتيقية العميقة الغور، وأخيرًا بين حتمية وضرورة وجود تصور للأخلاق متعالٍ على هذا الشجار، مستقلّ عن التقويمات المتنازع عليها (إن لم يكن منفصلًا عنها بصورة تامة). ربما تكون العبرة المركزية، التي يجب استخلاصها من الاشتغال بهذه القضية، هي التالية: إن النظر بأعين متسامحة إلى الذات والعالم يعني القدرة على التمييز بين ما يستطيع البشر طلبه أخلاقيًّا بعضهم من بعض، وما ربما يكون أكثر أهمية بكثير بالنسبة لهم، ألا وهو أفكارهم حول ما يجعل الحياة خيرة وتستحق أن تعاش. هذا يعني أن علينا رؤية الشجار الذي لا نهاية له، المتصل بالنقطة الأخيرة، ويجب ألّا يمس صلاحية الأخلاق أو حقيقة القناعات الخاصة أو اندماج المجتمع. هذه النظرة هي منجز العقل، الذي يمثلها مفهوم التسامح، وهي تعني، إذا ما تحدثنا بلغة فلسفية مجردة، فهم هوية البشر واختلافها بصورة صحيحة.

ثقافته ترسّخت في ذاكرة مفكّريه وكتّابه ومبدعيه

«ربيع الغرب» وتحوّلاته



أحمد فرحات كاتب لبناني

ليس للعرب وحدهم «ربيعهم» الدامي شبه المتمادي اليوم، بل للغرب المتقدم أيضًا. غير أن «ربيع الغرب» وإن ترجم نفسه في الساحات والميادين على نحو أقل عنفًا ودمًا وسخطًا واعتقالًا تعسفيًّا ومدى زمانيًّا ومكانيًّا، إلاّ أنّ ثقافة هذا «الربيع» رَسَخت أكثر في ذاكرة مفكّري هذا الغرب وأدبائه وشعرائه وفنّانيه، وبخاصة في الولايات المتحدة الأميركية وبعض الدول الأوربية، ممن تأثر في البداية «بالثورات العربية»، ونقل تأثره إلى نيويورك، حيث اشتعلت هناك الاحتجاجات الصاخبة منذرة، من خلال حركة «احتلوا وول ستريت» (عصب المركز المالي الأميركي)، بالأسوأ على الصعيد الأميركي، ومنه على صعيد العالم بأسره، إذ تعاظمت الاحتجاجات لتغطّي ما تعداده ١٥٦٤ مدينة حول العالم، من بينها ١٠٣ مدن أميركية، تتقدّمها واشنطن بوصفها عاصمة سياسية ونيويورك بوصفها عاصمة للمال والاقتصاد. كان ذلك بدءًا من ١٥ أكتوبر ٢٠١١م، حيث انتشرت ظاهرة الاعتصامات والتخييم ليل نهار في الساحات المركزية وبعض الحدائق العامة مثل متنزه «زوكوني» الشهير في مانهاتن قبل أن تستأصلها الشرطة عن بكرة أبيها.

المجرّة المتغيّرة العناصر

قبل أن نتطرّق إلى أبرز الخطابات الفكرية والأدبية والفنية التي نتّجها حراك «الربيع الغربي»، خصوصًا في الولايات المتحدة وبعض دول الاتحاد الأوربي، لا بدّ لنا وبإيجاز من سرد هذي الوقائع التاريخية لمزيد من التضوئة على الموضوع. افتتح الحراكان الشعبيان، التونسي والمصري في عام ٢٠١١م، موجة واسعة من التعبئات والاستنفارات. كان المتوقع لمثل هذه «الانتفاضات الثورية» أن تنتشر، وإنْ بوتائر مختلفة، في بلدان المشرق والمغرب العربيين؛ غير أن كثيرًا منها أفضى إلى حروب أهلية دمويّة، كما حدث في سوريا وليبيا، مثالًا لا حصرًا، ومن ثمّ صار له وظيفة تحريضيّة على مستوى القارات. في السنغال الإفريقية، مثلًا، سرّعت حركة «طفح الكيل» بسقوط نظام عبدالله واد. بعد ذلك بأسابيع، وتحديدًا في منتصف شهر مايو ٢٠١١م، تظاهر بضعة آلافٍ من الإسبان ضد سياسة «شدّ الحزام»، كما سمّتها صحيفة «إلباييس» الإسبانية التي اعتمدتها حكومة بلادهم، وقرّروا المرابطة في إحدى ساحات مدريد الرئيسة: «لابويرتا دل سول». كان هؤلاء الآلاف يستلهمون مباشرة تجربة «ميدان التحرير» في القاهرة، أي الاحتلال المدني، ليلًا ونهارًا، لحيّزٍ عمومي، كتعبير عن التصميم الجماعي على الخلاص من سياسات غير عادلة.

> **سيظلّ عام ٢٠١١م عامًا مميّزًا في تاريخ الصراعات الاجتماعية: من تونس إلى الولايات المتحدة، مرورًا بإسبانيا والبرتغال واليونان، وكذلك آيسلندا والتشيلي**

ثم إن «الساخطين» ما لبثوا أن ألهموا بدورهم «احتلالات» كثيرة أُخرى. وسرعان ما امتدت حركتهم لتشمل مجمل إسبانيا والبرتغال؛ ثمّ لتجد صدًى لها في اليونان، إذ جاءت تعزّز وتكمّل التعبئات النقابية. وهكذا فإن «احتلال» ساحة «سينتاغما» في قلب أثينا، كان يشرِك النقابات والأفراد القريبين من دوائر «الساخطين»، في مجابهة غالبًا ما تكون متوترة. وفي الخريف كانت الحركة تمتد وتتجدّد في الوقت عينه، مع احتلال متنزه «زوكوتي» في جنوب مانهاتن الأميركية، وهو «الاحتلال» الذي حظي بتغطية إعلامية واسعة. كانت الحركة تمتدّ عبر حركة «احتلوا وول ستريت» بدءًا من ١٧ سبتمبر ٢٠١١م، ومنها إلى العالم الأنغلو- ساكسوني بشكل مركّز. وهكذا فإن عدد مخيمات «الاحتلال» في خريف عام ٢٠١١م، كان يصل إلى بضع مئات، موزّعةٍ على أكثر من ثمانين بلدًا مختلفًا. غير أن عمر الواحد من الغالبية العظمى من هذه التخييمات، لم يطل أكثر من بضعة أسابيع. وفي ليلة باردة من ليالي أواسط نوفمبر ٢٠١١م، طرد البوليس آلاف الأشخاص الذين كانوا يخيّمون على بضع خطوات من بورصة نيويورك. أما الساخطون فإنهم، من جهتهم، كانوا قد قرّروا وقف مخيّماتهم منذ شهر يونيو. وهكذا فإن قلّةً من «الاحتلالات» استطاعت أن تتواصل إلى ما بعد عام ٢٠١١م، باستثناءٍ «احتلال» واحد مرموق، هو الذي شهدته مدينة هونغ كونغ الكبرى واستمر متواصلًا حتى أغسطس من عام ٢٠١٢م. غير أن نهاية «الاحتلالات» لم تكن تعني نهاية الدينامية الفكرية والسياسية عمومًا التي ولّدتها سلسلة تلك الحراكات. فلقد واصلت هذه الانتفاضات التمرديّة توسّعها عبر العالم، لتندلع في كيبيك (كندا)، وفي تركيا، وفي البوسنة، وتجد كذلك صداها يتردّد في تعبئاتٍ ذات شكل مختلف في التشيلي،

أو حتى في البرازيل. ثم إن «حراك هونغ كونغ»، استؤنف على نحوٍ أوسع وأكثف في عام ٢٠١٤م، أي بعد ثلاثة أعوام كاملة من يوم انطلاقة حركة «احتلوا وول ستريت»، بحيث إنها لا تتجاوزه بيوم ولا تستبقه بيوم. غير أن عام ٢٠١٥م بدا كأنّه يسجّل تغيّرًا ما؛ ذلك أن الانتصارين الانتخابيين اللذين حققهما حزبا سيريزا في اليونان، وبوليموس في إسبانيا، سيضعان جملة الممارسات والمطالبات المنبثقة عن هذه المجرّة المتغايرة العناصر، تحت امتحان السلطة واختبار السلطان؛ وينبغي القول: إن قدرة هذه الحركات على أن تزن بوزنها وتنيخ بثقلها على نحوٍ مستديم، سياسيًّا واجتماعيًّا، هو أمرٌ يبعث على التساؤل والاستفهام.

تشومسكي

نعوم تشومسكي كان أول المفكّرين والفلاسفة الأميركيين الذين آزروا «الربيع الأميركي» ممثلا بحركة وول ستريت، وكان المنظّر المنهجي لآليات حراكها على الأرض

نعوم تشومسكي وتعاليمه

أول المفكّرين والفلاسفة الأميركيين البارزين الذين آزروا حراك «الربيع الأميركي»، ممثلًا بحركة «احتلوا وول ستريت»، كان نعوم تشومسكي (مواليد ١٩٢٨م) الذي رأى أن حركة «احتلوا»، تشكّل تطورًا مثيرًا جدًّا، «إذ لم يسبق أن حدث أمر مشابه يمكن أن يخطر على بالي. وإذا أمكن تعزيز الروابط والاتحادات الناتجة عن هذه الأحداث المميزة، في سياق المدة الطويلة والقاسية أمامنا، فسيتبيّن أنها لحظة تاريخية حقًّا، وذات دلالة بالغة في التاريخ الأميركي». وفيما يشبه النداء السياسي الموشّح بأسلوب أدبي، نقرأ على غلاف الكتاب الذي صدر لتشومسكي في بيروت تحت عنوان: «احتلوا.. تأملات في الحرب الطبقية والتمرد والتضامن» (شركة المطبوعات الشرقية): «استيقظوا وخَرَجوا إلى الشوارع.. سدّوا الجسور وأقفلوا المرافئ.. عسكروا في الريح والمطر والثلج.. وواجهوا الغازات المسيّلة للدموع ورذاذ الفلفل والقنابل الصاعقة والأصفاد والسجون». وفي هذا الكتاب الذي نفدت نُسَخُه من المكتبات اللبنانية، ويجري طبعه حاليًّا للمرة الثانية، يجيب تشومسكي عن الأسئلة الملحّة من خلال محادثات ومناقشات مع أنصار حركة «احتلوا»: لماذا يحتج الناس؟ كيف يؤثر واحد في المئة من المواطنين في ٩٩ في المئة؟ كيف يمكن فصل المال عن السلطة؟ ما حقيقة الانتخابات الديمقراطية؟ كيف تتحقق المساواة؟ ومن ينقذ أميركا من حيتان الاحتكار؟ مقطع القول، يَعُدّ تشومسكي «احتلوا» حركة عظيمة؛ لكونها امتدت في العمق الأميركي، وحظيت بكثير من التعاطف مع أهدافها وغاياتها. وهي تحتل، في الواقع، مراتب عليا في استطلاعات الرأي؛ لكن عليها -في رأيه- «أن تصبح أكثر فأكثر جزءًا من حياة الناس اليومية، لا لشيء إلّا لأنها تحمل همومهم وطموحاتهم المستقبلية في المزيد من العدالة والحقوق المدنيّة على اختلافها».



من مظاهرات هامبورغ خلال قمة العشرين الأخيرة



مايكل مور نجم حركة «احتلوا وول ستريت»

ويعتقد أن واحدًا من الإنجازات الحقيقية لحركة «احتلوا»، هي في تنميتها لمظهر مجتمعي غيري، إيثاري بامتياز. فالناس المنخرطون في الحراك، لا يقومون بذلك من أجل أنفسهم، بل من أجل بعضهم، ومن أجل المجتمع الأكبر والأجيال المقبلة. وتحوّل تشومسكي إلى عرّاب رائد في نصح الأجيال «الربيعية» الأميركية الجديدة، يرشدهم، حتى في المسائل الأمنية والإجرائية على الأرض. سأله أحد أفراد الحراك: ماذا يسعني أن أفعل إذا ما تعرّضت لعملية توقيف؟.. أجابه: «اكتبْ رقم هاتف النقابة على معصمك أو على رسغ قدمك، واتصل به إذا ما تعرضت للتوقيف، أو شاهدت عملية توقيف. احمل في جيبك أرباعًا مالية معدنية لإجراء المكالمات، وبطاقة هاتفية للاتصالات البعيدة». وعن سؤال: «ماذا أفعل إذا ما أُوقِفتُ فعلًا؟» أجاب: «أنصحك بأن تعلن بوضوح: سألتزم الصمت.. أريد التحدث مع محامٍ فقط. كرّر الأمر لأي ضابط يستجوبك. لا تصدّق كل ما تقوله الشرطة، فمن المشروع للشرطة أن تكذب عليك لدفعك إلى الكلام». ويسأله سائل: «ماذا لو لم أكن مواطنًا أميركيًا وأوقفتني الشرطة؟»، فيردّ تشومسكي: «يحمل الأمر هنا مخاطر أكبر. تحدّث مع المحامي قبل النزول إلى الاحتجاج؛ واحمل معك دائمًا اسم أحد محامي الهجرة ورقم هاتفه. واحمل معك أيضًا أي أوراق هجرة قد تملكها، مثل البطاقة الخضراء، أو تأشيرة «آي - ٩٤» أو إجازة العمل». وفيما يرى تشومسكي في حركة «احتلوا وول ستريت» ردًّا كبيرًا على ثلاثين عامًا من إطباق السوبر أغنياء على الفقراء، في حرب طبقية لا مثيل لها في التاريخ الحديث للولايات المتحدة، يخلص إلى أن هذه الحركة «لن تموت، بل ستظلّ هاجس الجميع في الولايات المتحدة، من سياسيين واقتصاديين ومفكرين وأدباء وفنانين، ولعلّها تشكّل فاصلة زمنية ذات طاقة فلسفية إيحائية برعت في إحلال الرؤية محلّ الأداة التي شكّلتها». كما يرى أنها تشكّل تحوّلًا فكريًّا وسوسيولوجيًّا داخل أميركا والغرب كله، وعلى علماء الاجتماع الثقاة تلقفه، وتحليل نتائجه في العمق.

خطيب «الثورات» مايكل مور

أما الكاتب الأميركي جاك هيلبور ستيم، فيرى أن حركة الاحتجاجات الأميركية الكبرى في وول ستريت وواشنطن ولوس أنجلس وبوسطن، كانت نتيجة تراكميّة لما سبقها من انتفاضات في ضواحي لندن في الثمانينيات من القرن الفائت، التي تخللتها أعمال نهب وحرق وتخريب للممتلكات العامة والخاصة؛ لكن التأثير الكبير لحركة «احتلوا» بانتفاضات تونس ومصر كان أقوى، واكتسب أبعادًا أخلاقية وثقافية مغايرة، بحيث تحوّل المنتفضون الأميركيون إلى ناشطين سلميين، لا يتوخّون إلّا العدالة الاجتماعية، وتصحيح السياسات الضريبية وبأساليب قانونية، جذبت عموم أنظار الجمهور الأميركي. وخلص إلى أن الثورات الحقيقية، حتى لو لم تنجح، هي التي تعترف تلقائيًّا بغيرها، بوصفها حافزًا لها على التكامل. وهذا ما حاولت فعله الانتفاضات الأميركية محاكاة لميادين تونس ومصر. ويخلص هذا المفكّر الأميركي إلى أن الاحتجاجات في الولايات المتحدة والعالم على توحّش رأس المال، غيّرت من أفكار الجميع، وخصوصًا السياسيين والاقتصاديين وعلماء الاجتماع، إضافة إلى الأدباء والشعراء والفنانين. ومن فرط هذا التغيّر الحاصل، بات لا أحد في أميركا يجرؤ على مناهضة المحتجّين الساخطين، بل تقاطر الجميع إلى تأييدهم، حتى رجال الدين؛ فهناك، مثلًا، أكثر من ٣٥٠ رجل دين أميركي أعلنوا تأييدهم «للربيع» الأميركي، واستطرادًا الغربي كله.

يعدّ مايكل مور نجم حركة «احتلوا وول ستريت» وخطيبها الجريء في حديقة «زوكوني» النيويوركية؛ إذ أعلن انضمامه إلى صفوف المحتجّين و«المضي معًا لصناعة التاريخ الجديد». فلقد

حان الوقت من وجهة نظر مايكل مور، المخرج السينمائي الكبير، والحائز جائزة الأوسكار، «إلى ضرورة إحداث التغيير، ورفض الاحتكارات الكبرى، ممثلة ببنوك وول ستريت، وبعض الشركات الكبرى، ممن لها التأثير الكبير في توجيه بعض السياسات الكبرى للـ«الإستبلشمنت» الأميركية». ومما قاله مايكل مور في مخيم الاعتصام الشعبي لحركة «احتلوا أوكلاند»: «الشعوب هي التي تنتفض الآن، رافعة لافتات تشكر تونس ومصر. فما يجري في العالم اليوم، ليس ثورات متعدّدة، بل ثورة واحدة ممتدة عبر مختلف القارات. ويجب ألّا نستهين بهذا الذي يجري، فهو أكبر مما نتصوّر، وأوسع مما ندرك. إنه دعوة جادة لنسف ما هو قائم، ورفض كل سياسات العداء بين الشعوب التي تستغلها فئة قليلة، لا ترى إلّا مصالحها فقط». ويردف مشيرًا إلى فضل الانتفاضات العربية بعد: «أرى هنا ضرورة أن ندرك أننا في وسط حراك عالمي لا عربي فقط، وإن كان للعرب فضل البدء به على هذا النحو غير المسبوق في التاريخ الحديث».

أحد المارة من جانب الخيمة الإعلامية في حديقة زوكوني، سأل أحد الناطقين الإعلاميين من حركة «احتلوا وول ستريت»: ما أهدافكم؟ ماذا تريدون؟ فكان الجواب: «نحن ندافع عن أميركا ومستقبل أميركا. أميركا هي لمواطنيها جميعًا». وأجاب ناطق إعلامي آخر عن السؤال عينه: «أجل لن نتوقف عن «احتلال» اقتصادنا. نحن الشعب، والاقتصاد الذي ينظّم حياة هذه البلاد هو اقتصادنا. هو اقتصادي واقتصادك واقتصاد الجميع، بمن فيهم الذين يخرّبونه من جماعة البنوك؛ ونحن نريد أن نردعهم؛ لأنهم يخرّبون، ليس اقتصاد أميركا فقط، إنما أميركا نفسها. ليس من حق أحد أن يتّهمنا بالسعي لتخريب الأمن والاستقرار في بلادنا. نحن من يدعم، بحراكنا هذا، استقرار أميركا وأمنها ورفاه شعبها».

الملياردير الفيلسوف و«ربيعه» المفتوح

بالتأكيد يختلف «ربيع الغرب» عن «ربيع العرب»، الذي تحوّل (أي هذا الأخير) إلى كابوس دموي في نظر كثرة كاثرة من النخب العربية، ومن بعض الأحزاب والتيارات والتكتّلات الشعبية العربية، التي باتت تتمنّى أن تتجاوز عتمته الراهنة إلى غير ما رجعة؛ فيما «الغرب النيوليبرالي»، وبحسب المفكر والناشط الأميركي المعروف كورنل وست (اعتقلته الشرطة الأميركية ثم أطلقت سراحه) سيستفيد من دروس «ربيعه الخصوصي»، وإن ببطء، حتى لا ينغلق زمن بدايات تصدّعه عليه من الداخل، ويخنقه، حتى وهو في عزّ قوته وجبروته. غير أن هذا لا يعني، وفق استنتاج كورنل وست نفسه، أن أميركا ليست مهدّدة من داخلها، أو أن مستقبلها آمن في ظلّ استمرار السيطرة المطلقة لأباطرة التروستات المالية الضخمة ومنظّريهم من الليبراليين الجدد، الذين هم موضع شكوى،



سوروس الذي صنّفته مجلة «فوربس» في المرتبة ٢٧ من أغنى أغنياء العالم، هو من يقف وراء الاحتجاجات الشعبية عشية فوز ترمب بكرسي البيت الأبيض.. كما كان قد تبرّع من قبل بمبالغ مالية هائلة لمنع إعادة انتخاب الرئيس جورج بوش الابن لولاية رئاسيّة ثانية في عام ٢٠٠٤م

حتى من كبار المليارديريين الأميركيين، من طراز رجل الأعمال الكبير جورج سوروس (يحمل شهادة دكتوراه في الفلسفة)، ومغنّي الراب كانييه ويست، الذي تتجاوز ثروته الـ٩٠ مليون دولار، والممثلة سوزان ساراندون، التي تفوق ثروتها المئة مليون دولار، وقد زاروا جميعًا جمهور حركة المعتصمين في نيويورك وواشنطن ولوس أنجلس (كلّ على حدة طبعًا) وأعلنوا تضامنهم معهم، وحذّروا السلطة المركزية الأميركية، على المديين القريب والبعيد، من عدم تلبيتهم لمطالبهم، وقال جورج سوروس بالحرف الواحد: «أنقذوا الحرية في أميركا التي يشوّهها بعض مدّعيها من جماعة الكارتيلات المالية الضخمة، الذين لا ينشغل ذهنهم العام، ويدور، إلّا على هاجس المال والربح كيفما اتفق، حتى لو تهدّم الهيكل عليهم هم قبل غيرهم.. أميركا بحاجة الى رأسمالية متوازنة، منفتحة وعادلة، تعطي الحقوق للآخرين قبل أن تأخذ هي حقها، وتحافظ، بالتالي، على استمرارية هذا الحق».

والطريف أن جورج سوروس، الذي صنّفته مجلة «فوربس» الأميركية في المرتبة الـ٢٧ لأغنى أغنياء العالم عن السنة ٢٠١٤م، وتقدّر ثروته بـ٢٦ مليار دولار، هو الذي تصدّى ويتصدّى لتوحّش زملائه الأثرياء، ليس في الولايات المتحدة فقط، إنما في العالم أجمع؛ ولقد أعطاهم، ويعطيهم كل يوم الدروس تلو

الدروس، خصوصًا لجهة إنفاق المال الوفير على أعمال الخير المختلفة، ومنها، على سبيل المثال لا الحصر، تخصيص منح للطلاب المعوزين داخل الولايات المتحدة وخارجها. وتقدّر شبكة التلفزة الأميركية pbs مجموع ما أنفقه جورج سوروس على أعمال الخير حتى الآن، بحوالى ١٣٫١ مليارات دولار. من جهة أخرى، كان سوروس، ولا يزال، يستخدم لعبة المال السياسي، وبشكل علني في الولايات المتحدة؛ فلقد أنفق، مثلًا، وبحسب أكثر من وسيلة إعلامية أميركية، ملايين الدولارات للحيلولة دون إعادة انتخاب جورج بوش الابن لولاية رئاسية ثانية في عام ٢٠٠٤م (وقتها أمام المرشح الديمقراطي جون كيري)، وهو اليوم يُعَدّ أحد أبرز الذين وقفوا وراء الاحتجاجات التي عمّت شوارع المدن الأميركية الكبرى عشية فوز دونالد ترمب بكرسي البيت الأبيض. وقد وجّهت لسوروس التهم العلنيّة والمباشرة، بأنه هو وراء هذا الحراك الشعبي الأميركي الساخط.. تخطيطًا وتمويلًا وتحريضًا. أما لماذا؟ فلأنه وجد ويجد في رئاسة ترمب خطرًا على حاضر الولايات المتحدة ومستقبلها، وبخاصة لجهة آخر ما تبقى لها من حيّز ريادي للعالم، الذي لا يزال ماثلًا على المستويات الاقتصادية والسياسية والأمنية حتى اليوم.

ولقد انطلق الملياردير الفيلسوف سوروس من أفكار وتحليلات شخصية تلخّص رؤيته للأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية حوله، ودَمَج، هكذا، خلاصاتها في رؤية ذات أبعاد فلسفية، تقرّ بأن المعرفة، واقتصاد المعرفة، هما وحدهما يشكّلان القوة الحقيقية لثبات الأمم، وذلك إذا ما أرادت الأمم القوية أن تستمر وتحيا بثبات مع الزمن. ولا غرو، فسوروس الذي وصف نفسه بـ«الفيلسوف» و«صانع السياسة العالمية»، كان قد ألّف العديد من الكتب، من أبرزها: «كيمياء المالية القديمة»- ١٩٨٨م، و«خرق النظام السوفييتي»- ١٩٩٠م، و«المجتمع المفتوح: إصلاح الرأسمالية العالمية»- ٢٠٠٠م، و«تصحيح إساءة استخدام القوة الأميركية»- ٢٠٠٥م، و«عواقب الحرب على الإرهاب»- ٢٠٠٦م ... إلخ. وهو من المعجبين جدًّا بالباحث والمفكّر الأميركي بيتر فردناند دراكر، الذي يميل إلى تقطيع الصيرورة التاريخية، حيث يشير في كتابه: «مجتمع ما بعد الرأسمالية» (صدر في عام ١٩٩٣م) إلى أنه تقريبًا في كل خمسين أو ستين سنة، يحدث في سياق التاريخ الغربي انفصال يصل إلى حدّ تغيير النظرة إلى العالم، وتبديل القيم الأساسية والنظم الاجتماعية والآداب والمؤسّسات فيه، إلّا في الولايات المتحدة التي لا تعرف، حتى الآن بنظره، سوى أن تعيد إنتاج تغوّل رأسماليتها الجشعة على نحو مُنفِّر وطارد للمشروعات على اختلافها، وأنه آن الأوان لواشنطن أن تحسن قراءة المنعطفات الكبرى في التاريخ وتستفيد من انهيارات الأمم الكبرى التي سبقتها، وإلّا فإن السقوط الكبير ينتظرها وبأسرع مما يُتصوّر.

الثورات العربية والغرب

هكذا سيظلّ عام ٢٠١١م بطبيعة الحال، عامًا مميّزًا في تاريخ الصراعات الاجتماعية: من تونس إلى الولايات المتحدة، مرورًا بإسبانيا والبرتغال واليونان، وكذلك آيسلندا والتشيلي. فهو يسجّل في الواقع العودة الكاسحة للشقاق والتنازع الاجتماعي؛ غير أن العصف المنبعث من التعبئات والاستنفارات التي سارعت بـ«فسطاطي» بن علي ومبارك، دام واستمر بدلًا من أن يخمد. بعد ذلك بخمس سنوات، عرفت هذه التجارب مصاير مختلفة. فبعد الانتصارات الانتخابية التي حققها حزبا سيريزا في اليونان وبوديموس في إسبانيا، التي نتجت عن التعبئات والاستنفارات التي ظهرت بعد الأزمة المالية الأميركية - ٢٠٠٨م و«الثورات العربية»، فإن عام ٢٠١٥م، كان عام انتقال هذه الحركات إلى مراكز المسؤولية المؤسّساتية، وقد مهّدت إلى ذلك كله، ورافقته خطابات فكرية وأدبية وفنية لا تحصى، سمّاها الناقد الإيطالي جوليانو دي بينو بـ«الإبداع الفوري الحر والمتحرّر من تقليد كل المرجعيات الأدبية والنقدية التقويمية السائدة».

وعلى الغرب، وبالتحديد الولايات المتحدة أيضًا.. وأيضًا - كما نستنتج من جورج سوروس- أن يشكر في المحصلة «الثورات العربية» في براءتها الأولى في تونس ومصر؛ لأنها شكّلت جرس إنذار له؛ كي يراجع، وجذريًّا، سياساته الاقتصادية (وبخاصة المحليّة منها) الآيلة إلى ضربه هو من داخل، قبل أي عامل آخر. وما الأزمة المالية التي عصفت بأميركا في عام ٢٠٠٨م إلّا الشاهد الأبلغ على ذلك، ثم جاءت حركات الاحتجاج الصاخبة في عام ٢٠١١م لتضع هذا البلد الأول في الغرب والعالم على المحكّ الخطير، ومن ثَمَّ تدفعه للعودة إلى المنطق الديكارتي الذي أسّس لسياسات الغرب العقلانية في حدودها الصارمة والقصوى.



روائي ياباني يجمع بين الكتابة الأدبية والشراسة ضد الاستخدامات النووية

كنزابورو أوي:

من دواعي سروري أن أُقرأ وأُترجم لكن هذا لن يجعلني أفكر أني سأموت مرتاح البال

تقديم وترجمة: سعيد بوكرامي كاتب ومترجم مغربي

تقدم الأعمال المترجمة للروائي الياباني كنزابورو أوي من اليابانية إلى اللغة الفرنسية الصادرة مؤخرًا خدمة أدبية جليلة للقارئ عمومًا. فترجماتها رصينة وانتقاؤها دقيق، ترصد حياته وأدبه على مدار عقود عدة. ولا ينحصر اهتمام دور النشر العالمية بنشر أعماله فحسب، بل يأتي الاهتمام أيضًا من كونه شخصية ثقافية مثيرة للجدل في اليابان. فهو يحتل اليوم واجهة الإعلام الياباني بحكم معارضته الشرسة للاستخدامات النووية العسكرية والمدنية. ولد كنزابورو أوي في عام ١٩٣٥م في قرية شيكوكو من مقاطعة إيهايم باليابان، وحصل على جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٩٤م، وهو واحد من الشخصيات الأكثر نشاطًا ثقافيًّا وأدبيًّا وسياسيًّا. ألف كتابًا مؤلمًا عن هيروشيما، نشر في عام ١٩٦٥م (أعيد إصداره مؤخرًا ضمن سلسلة كتاب الجيب)، وقد منحته الكارثة البيئية والإنسانية في فوكوشيما الفرصة لتوسيع نطاق هذا الالتزام برفض الطاقة النووية المدنية من دون التخلي عن إنعاش الذاكرة الجماعية، منبِّهًا إلى نتائج مأساة هيروشيما وناغازاكي، وفي هذا الصدد كتب كثيرًا من المقالات وأجرى عددًا من المقابلات، كما التمس من رئيس الوزراء التخلي عن الطاقة النووية وجمع أكثر من سبعة ملايين توقيع تؤيد موقفه.

أعمال هذا الكاتب الكبير المترجمة إلى العربية، للأسف قليلة. لا تقدم الكاتب بصورة واضحة وشاملة للقارئ العربي، ولا أعلم سبب تهرب المترجمين من أعماله على الرغم من أنها أكثر أدبيةً وعالميةً من أعمال غيره من الروائيين اليابانيين، خصوصًا الشباب. من رواياته التي ترجمت إلى العربية: «علمنا أن نتجاوز جنوننا» (دار الآداب) بترجمة كامل يوسف حسين، و«مسألة شخصية» (مؤسسة الأبحاث العربية) ترجمة وديع سعادة، و«الصرخة الصامتة» (دار المدى) ترجمة سعدي يوسف.

وفي أحد أيام هذا الصيف القائظ تلقى كنزابورو أوي وهو محاط بزوجته يوكاري وابنه هيكاري، عشرات الكتب والصفحات المسودة وضعت فوق طاولة منخفضة وسط بهو منزله. كانت تلك الأوراق تجسد تاريخًا من الفكر النشيط والكلمة اليقظة المتنقلة بين الأدب والالتزام الاجتماعي. تأملها النوبلي كنزابورو أوي مبهورًا، فقد بلغ عدد الصفحات أكثر من ١٣٠٠ صفحة قامت بترجمتها دار غاليمار الفرنسية عن أعماله. منها القصة القصيرة والرواية والمقالات الأدبية. كبداية لخطة نشر أعماله الكاملة في حلة تليق بهذا الكاتب الفريد.

يبلغ اليوم كنزابورو أوي ٨٢ عامًا، ولا يزال آخر عمالقة الرواية في اليابان يعيد النظر بصبر وعمق في طفولته وحياته الفريدة ككاتب وأب لطفل معاق ومثقف ملتزم بقضايا مصيرية تهم بلاده ومستقبل العالم. على هامش هذا الحدث الأدبي المهم أجرى مراسل صحيفة ليبراسيون الفرنسية في اليابان الكاتب والصحافي أرنو فولران مؤخرًا حوارًا مهمًّا مع كنزابورو أوي، هنا ترجمة له من الفرنسية.

الرواية بضمير المتكلم

• أرنو فولران: ما رأيك في نشر مختارات من أعمالك، تحاول رسم صورة الإنسان والكاتب، إن لم نقل صورة الحياة؟



عشت على عدم الاهتمام بما يمكن أن يفكر فيه الإمبراطور. وأيًا كان النظام الإمبراطوري، لا بد من إزالته من الدستور. أنا أنتقد بشدة حكومة شينزو آبي الذي ينوي تغيير الدستور، وألا يبقى البلد مسالمًا لا يستخدم الحرب كأداة ضد بلدان أجنبية

■ كنزابورو أوي: فوجئت كثيرًا عندما قيل لي: إن ١٣٠٠ صفحة من أعمالي نُشرت في دار غاليمار، وما زلت متأثرًا بذلك. ولعل هذه هي أعظم هدية في حياتي، خصوصًا ضمن سلسلة «كوارتو»؛ لأنها تضم أعمالًا كلاسيكية. أشعر حقًّا أن الأمر يتعلق بكتاب وبصورة كاتب، لكن كنت أعتقد أنها تمثل أيضًا حياتي. إنه شيء خاصّ جدًّا بي. أنت تعلم أن في اليابان، نحن نتحدث «الوتاكوتشي شوسيتسو»، «الرواية بضمير المتكلم» لكن هذا لا يعكس حياة الفرد. هذه الرواية، التي تكتب بضمير المتكلم وشخصيتها الأساسية هي تخص الكاتب الذي يعيش عادة في طوكيو، ليست سيرة ذاتية. في هذا النوع من الرواية اليابانية، تروى بالأحرى تفاصيل الحياة

• أرنو فولران: لكنك لا تنتمي إلى هذه المدرسة.

■ كنزابورو أوي: لم أكن أنوي أن أكتب رواية بضمير المتكلم؛ لأن عملي يستند إلى نقد هذا النوع من الرواية. على سبيل المثال، ناويا شيغا [١٨٨٣-١٩٧١م] أصبح معروفًا ونال التقدير لأنه كتب بضمير المتكلم. عندما نقرأ رواياته، نكتشف أخيرًا الصورة الشخصية الحقيقية للكاتب. إن الذين اشتغلوا على هذا النوع من الرواية يعطوننا انطباعًا بأنهم يقومون بالتقاط صور عن حياتهم وتحويلها إلى كلمات. لكن في وقت ما بعد الحرب حاول الكُتاب أن يجدوا ويحللوا الإنسان الذي يكتب للتمعن في أين يمكن أن نذهب بالتفكير في كيفية حياته وموته، وهذا ما حاولت أن أقوم به. انطلاقًا من قراءتي للأدب الأوربي، بدا من المهم تطوير الكتابة للنظر إلى العالم بطريقة أكثر شمولية واتساعًا. لقد بدأت بكتابة قصص قصيرة حول موضوعات أصيلة. ثم ولد هيكاري بإعاقة [ولد الطفل الأول لكنزابورو أوي في ١٩٦٣م بإعاقة ذهنية] فغيرت تمامًا مشروعي. فقلت في نفسي: «ستكون حياتي معه هي موضوع كتابتي». هذا الوضع الأصيل الذي بحثت عنه في قصصي وجدته في حياتي الخاصة. وهذا ما سمح لي حقيقة بأن أكتب عندما قررت صحبة زوجتي القبول والعيش رفقة هذا الطفل. وهكذا قُبِلتُ ككاتب وسرَّني كذلك أن المختارات من أعمالي اتخذت سمة التأريخ للكتاب والإنسان.

● **أرنو فولران: لكن، على كل حال، هل أنت سعيد؟**

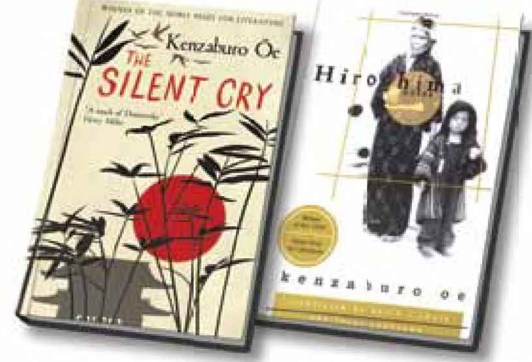
■ كنزابورو أوي: لو قيل لي: إن هذا المصير جيد لي، سأرغب دائمًا في أن أقول: لا. أشعر ببعض الأشياء. الآن عمر هيكاري ٥٣ عامًا (يعمل مؤلفًا للموسيقا، وقد عُزفت سيمفونيته في ألمانيا منذ شهور - المترجم)، منذ ثلاث سنوات، وأنا أشعر أنه أصبح أكثر قتامة. من قبل كان يتحدث طوال اليوم كطائر. وكان مثل الطفل يستمتع بأسرار اليقظة، وأعتقد أنه في يوم من الأيام سيموت مبكرًا أو عجوزًا، لكنه سيموت بروح طفل. وأظن إلى جانب هذه الحياة السعيدة رغم كل شيء، عشت حياتي مع تجارب صعبة، لحظات مفجعة؛ لذلك بدأت الكتابة عن هذه الحياة في رواياتي، فمن الواضح أني أقدم تجارب حياة ليست دائمًا مرحة. هناك دائمًا في معظم رواياتي شكل من أشكال الفكاهة وهي تأتي من هيكاري، ومن علاقتنا. لقد عشت وأنا لا أفعل شيئًا غير الكتابة، فتمكنت من أن أذهب إلى الجامعات، وتقديم المحاضرات. عشت حياة أخرى غير حياة المدرّس. من خلال كل ذلك، تحدثت أيضًا عن قريتي وطفولتي. أعتقد أن هذا هو أيضًا السبب في أن بعض القراء يُبدون اهتمامًا بكتاباتي.

● **أرنو فولران: كنت في الثانية والعشرين عندما نشرت عملًا غريبًا؛ هل كنت تشعر أنك كاتب؟**

■ كنزابورو أوي: لا. كنت أقرأ كثيرًا من الروايات، كنت قادمًا من القرية أشبه شابًّا بين الأطفال. تُوفي والدي مبكرًا جدًّا [في عام ١٩٤٤م، وربما بسبب نوبة قلبية]، لكني لم أكن على علاقة بكبار القرية، كما لم أشعر بأني أنتمي إلى دائرة الأطفال. كنت أقرأ فقط. ثم جئت للدراسة في طوكيو، التقيت كازو واتانابي، وهو مدرس، خبير ومترجم رصين لرابليه. إذا كنا نتحدث عن الالتزام تجاه المجتمع الذي نعيش فيه، فمن شأن العمل بالكتابة أن يدفعك بالضرورة إلى التساؤل عن اليابان، والتساؤل أيضًا عما إذا كنت عارضًا، عوضًا عن أن أكون ملتزمًا، ثم شعرت أن الأدب الذي كنت أكتبه لا يمكن أن يكون محدودًا، وأنه يجب أن ينفتح على اليابان وآسيا.

● **أرنو فولران: في هذه المختارات نجد المجموعة القصصة «سبعة عشر» التي لم يسبق نشرها في فرنسا، تحكي قصة مراهق ممزق بين دوافعه الغريزية والسياسية والوجودية. كانت هذه المجموعة القصصية التي تتكون من ٩٠ صفحة مثيرة للجدل في الستينيات؛ ما مكانتها بين منجزك؟**

■ كنزابورو أوي: إنها عمل مهم لي؛ لأن الأمر يتعلق بشاب يعيش في المجتمع المدني الياباني. احتلت هذه الشخصية العادية التي قامت بعمل إرهابي مكانة مهمة في تفكيري. بكتابة هذه القصة، بدأ شيء ما يتغير بداخلي، إنها نقطة البداية.





كنزابورو أوي في مسيرة مناهضة للطاقة النووية، طوكيو ٢٠١١م


كنزابورو مع ابنه سنة ١٩٣٥م

أب وحياته مع ابنه في طوكيو

● **أرنو فولران: في «نشيد الذكرى» القصيدة الجميلة، تكتب «ما زلت لا أعرف ماذا سأقول للشاب الذي كنته» نشعر بكثير من الفشل في هذه الجملة.**

■ كنزابورو أوي: تحدثت للتو عن الانفتاح على العالم، لكن كتابتي لا تزال في إطار محدود، عن أب وحياته مع ابنه في طوكيو. لا أكتب وفي ذهني تصور كي أكون موضع تقدير أو فهم في الخارج. إنه لمن دواعي سروري أن أقرأ وأترجم، لكن هذا لن يملأ حياة أو يجعلني أفكر في أني سأموت مرتاح البال. أعتقد أني سأعيش خمس سنوات أخرى ولمدة سنتين أو ثلاث سنوات أخرى سيكون نشاطي الفكري طبيعي إلى حد ما. من يومين أدركت أنني لم أمارس رياضة الجري منذ عام. لهذا ارتديت بذلة رياضية وركضت لمدة عشر دقائق. عندما نركض، هناك لحظة نرتفع فيها، وأنا أحب هذه اللحظة القصيرة جدًّا التي نرتفع فيها عن سطح الأرض. لقد أدركت أنه حتى في سن متقدمة، يمكن أن نركض. وهذا منحني شعورًا بالفرح والوضوح في حياتي. الإنسان هو ذلك الشخص الذي يسمو عن سطح الأرض. وبهذه الطريقة عدت مرة أخرى بشريًّا.

● **أرنو فولران: أنت معارض للنظام الإمبراطوري منذ وقت طويل. ومع ذلك، عبرت عن رضاك من دعوة السلام المعروضة من الإمبراطور أكيهيتو، في ذكرى انتهاء الحرب العالمية الثانية؟**

■ كنزابورو أوي: عندما كنت طفلًا، كل صباح في المدرسة، كنا نسجد في الهيكل للإله الإمبراطور. هل كنت أومن بذلك؟ لا أعرف. على كل حال، كان لديّ انطباع أني أعرف، أن هناك شخصًا مقدسًا فوق الجميع. لم نفكر قط في أن نعطي قيمة لما

> **انطلاقًا من قراءتي للأدب الأوربي، بدا من المهمّ تطوير الكتابة للنظر إلى العالم بطريقة أكثر شمولية واتساعًا**

يقوله الإمبراطور، أو النظر فيما إذا كان جيدًا أم لا. الإمبراطور الإله صاحب السلطة المطلقة تركناه خلفنا جميعًا، لقد انتهى في عام ١٩٤٥م. وتوفي، ولم يعد إلهًا. عشت على عدم الاهتمام بما يمكن أن يفكر فيه الإمبراطور. وأيًّا كان النظام الإمبراطوري، لا بد من إزالته من الدستور. أنا أنتقد بشدة حكومة شينزو آبي الذي ينوي تغيير الدستور، وألا يبقى البلد مسالمًا لا يستخدم الحرب كأداة ضد بلدان أجنبية.

● **أرنو فولران: هل ستصبح اليابان «دولة طبيعية» وفقًا للرغبة التي عبّر عنها شينزو آبي؟**

■ كنزابورو أوي: بالفعل تملك اليابان جيشًا يسمى قوات الدفاع الذاتي، وهناك جيش أميركي لديه قنبلة نووية مزروعة في اليابان. ويبدو هذان الأمران مخالفين للدستور. إذا آبي، أو رئيس الوزراء المقبل، تمكّن من تعديل الدستور بموافقة الشعب، سيكون من السهل جدًّا تحويل جيش قوات الدفاع الذاتي الحقيقي وأن يصبح لليابان سلاح نووي على الفور. في كوريا، هناك نقاش حول هذا الموضوع، وبطبيعة الحال، أنا أعارض. يمكن أن تصبح المنطقة قريبًا مكانًا لحرب نووية. إذا تغير الدستور، لن نكون في عالم يمكن أن نحقق فيه السلام. ستكون هذه هي نهاية اليابان إذا كان هناك استفتاء، وقرر الشعب الياباني دعم مواقف «آبي». وأنا على استعداد للنزول كل يوم إلى الشوارع لمعارضة ذلك.



زكي الميلاد
كاتب سعودي

لم يعد لأوربا ما تقدمه للعرب..

أطروحة بحاجة إلى التفات

العالم العربي ليس خاليًا من الأطروحات الجادة والمهمة على أقسامها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية وغيرها، لكن المشكلة مع هذه الأطروحات تكمن في واحدة من ثلاثة أمور تتصل وتنفصل، منها أننا لا نحسن طريقة التعبير عن هذه الأطروحات، فنقدمها بشكل باهت لا يلفت الانتباه لها. ومنها أننا لا نظهر هذه الأطروحات بثقة عالية، ولا نتعامل معها بهذه الثقة العالية، متمسكين بهذا الوصف، وصف الأطروحة وجازمين به، ومنها أننا لا ننتبه لهذه الأطروحات حين تظهر، فتمر من دون أن تعرف بالقدر الكافي، وتمضي وتنكمش من دون أن تحدث دهشة أو تأثيرًا.

تحصل هذه الحال، في الوقت الذي يتساءل فيه بعض: هل توجد أطروحات جادة في المجال العربي؟ وبطريقة أخرى من التساؤل المزدوج: لماذا لا توجد أطروحات جادة في المجال العربي؟ ولماذا تأتي الأطروحات الجادة من الخارج ولا تأتي من الداخل العربي؟ وفي إدراك بعض أننا بحاجة إلى أطروحات جادة تفتح لنا أفقًا، وتحرك ساكنًا، وتنشط نقاشًا، وتثير دهشة، لكن من دون الالتفات إلى الأطروحات التي تظهر أو حين تظهر عندنا وفي مجالنا. ومن الأطروحات المهمة التي بحاجة إلى التفات، أطروحة المؤرخ اللبناني الدكتور خالد زيادة التي حددها بقوله: «لم يعد لأوربا ما تقدمه للعرب»، وجاءت عنوانًا لكتابه الصادر في طبعته الأولى سنة ٢٠١٣م، وفي طبعته الثانية سنة ٢٠١٥م، وأراد منها في المنظور الكلي تغيير النظرة إلى أوربا من جهة، وتغيير النظرة لأنفسنا من جهة أخرى.

وعند النظر في هذه الأطروحة فحصًا وتأملًا، يمكن القول: إنها ترتكز على أمرين أساسين: الأول له علاقة بأوربا، والثاني له علاقة بالعرب، بشأن الأمر الأول، يرى الدكتور زيادة أن أوربا قدمت ما عندها من الأفكار الكبرى التي أثارت دهشة العالم، كالحداثة والديمقراطية والعقلانية والقومية والاشتراكية والليبرالية وحقوق الإنسان، ولم تعد أوربا كما كانت بالأمس مصدر إشعاع وإلهام وتأثير.

وبشأن الأمر الثاني، يرى الدكتور زيادة أن العرب قد ربطتهم علاقات طويلة بأوربا، واعتمدوا عليها، وأخذوا منها كثيرًا، وحان الوقت الذي يغيرون فيه المسلك والمسار، والاتجاه نحو الاعتماد على أنفسهم، والنظر إلى ذاتهم بعيدًا من سحر أوربا والارتهان والتبعية لها، وبات على العرب أن ينشئوا أفكارهم وألا يعتمدوا على أوربا.

خالد زيادة وأوربا

وما هو جدير بالإشارة أن هذه الأطروحة قد اتصلت عند الدكتور زيادة بسياق من البحث الفكري والتاريخي الممتد لعقود عدة، تطورت فيه وتراكمت المعرفة والخبرة، ومثل له حقل دراسة واختصاص علمي وأكاديمي، يرجع إلى سنة ١٩٨٠م حين ناقش الدكتور زيادة رسالته للدكتوراه في جامعة السوربون الفرنسية، وكانت بعنوان: «المؤثرات الفرنسية على العثمانيين في القرن الثامن عشر»، وصدرت لاحقًا في كتاب سنة ١٩٨١م بعنوان: «اكتشاف التقدم الأوربي»، وفي سنة ٢٠١٠م صدر الكتاب في القاهرة بعنوان آخر هو: «المسلمون والحداثة الأوربية»، وفي سنة ١٩٨٣م أصدر الدكتور زيادة كتابًا له طابع الرصد والتتبع والتوثيق، حمل عنوان: «تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا»، وتواصل عنده هذا الاهتمام ولم ينقطع، وتجدد مع هذه الأطروحة.

وأظن أن هذه الأطروحة لو جاءت من أحد الغربيين لكان لها شأن آخر، ولجرى التعامل معها بطريقة مختلفة، ولأخذت حيزًا أكبر من الالتفات، ولبالغنا في الاهتمام بها

والانشغال كتابة ونقاشًا، ونقدًا وسجالًا، ولوجدنا فيها ما يثير الدهشة، هكذا جرَتِ الحال عندنا في العادة، فما يثير اهتمام الغربيين يحرك الاهتمام عندنا في الغالب، ولعًا بتأثير الغالب على المغلوب حسب المقولة الخلدونية القديمة.

وكنت قد ناقشت هذه الأطروحة من قبل، وتواصلت في هذا النقاش مع الدكتور زيادة، وأعطيت هذه الأطروحة آنذاك صفة المقولة، لكني وجدت أنها تستحق صفة الأطروحة كذلك، وذلك لطبيعة السياق الفكري والتاريخي الذي اتصلت به.

والجديد الذي أود لفت الانتباه إليه، هو أنني وجدت تأكيدات مهمة على هذه الأطروحة من الأوربيين أنفسهم، وهم يتحدثون عن حالهم الفكري والفلسفي والسياسي والحضاري، بشكل يشير إلى أن أوربا قد تغيرت صورتها في الداخل، ولم تعد بذلك الإشعاع الذي كانت عليه من قبل، بل لم يعد لها ما تقدِّمه لغيرها من الأمم والمجتمعات الأخرى، وهذا ما لم يشِر إليه الدكتور زيادة، ومثل نقصًا واضحًا في بنية أطروحته.

ومن أوضح هذه التأكيدات الفكرية والفلسفية وأبلغها، ما ذكره عضو الأكاديمية البريطانية الدكتور سودير هازاريسنج في مقالته المهمة المنشورة باللغة الإنجليزية في يونيو ٢٠١٥م، وفي ترجمتها العربية في مجلة الثقافة العالمية الكويتية يناير- فبراير ٢٠١٦م، بعنوان: «ما تبقى من الفكر المزدهر.. إلى أين انتهى الفلاسفة الفرنسيون العظام؟».

في هذه المقالة التي فاقت عشر صفحات حسب ترجمتها العربية، حاول الدكتور سودير الكشف عن حالة التراجع الفكري لفرنسا بصورة خاصة، وتأثير ذلك في أوربا بصورة عامة، وحسب قوله: «يعاني الفكر الفرنسي المعاصر الركود الشديد فعلًا، فالفلسفة الفرنسية التي قدمت تيارات فلسفية ومذاهب جسورة، اجتاحت العالم من قبيل: العقلانية، والنزعة الجمهورية، والفلسفة النسوية، والمذهب الوضعي، والفلسفة الوجودية، والبنيوية، لم يعد لديها إلا أقل القليل لتقدمه في العقود الأخيرة».

وتعزيزًا لهذا الموقف، يرى الدكتور سودير أن الفكر الفرنسي لم يعد يمثل مرجعية مركزية للتقدميين حول العالم، فالثورات الاجتماعية التي أدت إلى سقوط الأنظمة الشيوعية في شرق أوربا، وتحدي الأنظمة السلطوية في العالم العربي، لم تستلهم التقاليد الفكرية الفرنسية، وهو ما يمثل فراغًا فكريًّا... وقد قرعت مجلة الأدب Magazine litteraire أجراس الخطر بعنوان مفزع هو: «هل لا تزال فرنسا تفكر؟».


سودير هازاريسنج

> تغيرت صورة أوربا في الداخل، ولم تعد بذلك الإشعاع الذي كانت عليه من قبل، بل لم يعد لها ما تقدمه لغيرها من الأمم والمجتمعات الأخرى

صورة فرنسا

وبالانتقال إلى أوربا، يرى سودير أن هذا التراجع الفكري لا يقتصر على فرنسا بمفردها؛ إذ على الرغم من نجاح الحركات الراديكالية الشعبية في الانتخابات مثل حركة سيرنيرا اليونانية وبوديموس، فإن تأثير حركات آفاق الإصلاحيين والتقدميين تضاءل عبر أوربا كلها منذ نهايات القرن العشرين، غير أن هذه الظاهرة تجلت بصورة حادة في فرنسا؛ لأن صورة فرنسا ارتبطت وجوديًّا مع التفوق الفكري، ومع الفرض القائل: إن الأفكار الفرنسية تحظى بجاذبية عالمية... ولكون الكيان الثقافي الأهم لفرنسا يمثل حالة فريدة في الثقافة الأوربية. وليس بعيدًا من هذا السياق كتاب السياسي الفرنسي جان شوفنمان الذي اختار له عنوانًا مثيرًا ولافتًا هو: «هل تخرج أوربا من التاريخ؟».

ويتصل بهذا السياق كذلك، صعود جماعات اليمين المتطرف في أوربا الذي قلب صورة أوربا في العالم، وكشف كيف أن أوربا تتغير من الداخل، وليس بعيدًا من ذلك إطلاق وصف العجوز على أوربا، هذه بعض الدلائل المهمة، ولا شك أن ما يعرفه الأوربيون عن أنفسهم أكثر بكثير، وهناك دلائل أخرى ستتكشف مع توالي الأيام، تجعل من الممكن القول: إن أوربا لم يعد لها ما تقدمه للعرب.



سبينوزا والكتاب المقدس

المؤلف: جلال الدين سعيد

الناشر: مؤمنون بلا حدود

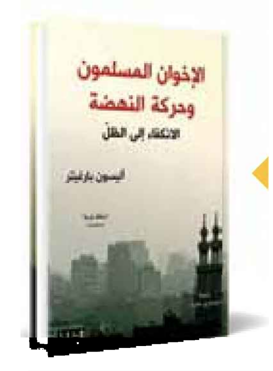
لا ينكر سبينوزا الدور الذي يلعبه الدين الحقّ في بناء هويّة الجماعة سياسيًّا ودينيًّا. فالعقل والدين يسعيان إلى الهدف نفسه؛ والمتمثل بتنظيم حياة الناس. لكنّ هناك حدودًا للعقل وحدودًا للدين، وهي حدود موضوعية، حيث توجد صعوبة في العمل بتعاليمهما ومبادئهما، صعوبة عمليّة يشهد بها التاريخ وتقرّها التجربة. فما الحلّ إذًا؟ وعلامَ يقوم تصوّر سبينوزا لنظام الحياة في الدين والمجتمع ونظام الحكم في الدولة؟

الاتحاد الخليجي.. وجهات نظر دولية

المؤلف: مجموعة باحثين

الناشر: مدارك، المسبار

تناولت وجهات النظر في الكتاب جملة التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. شارك في الكتاب خبراء غربيون تخصصوا في دراسة المنطقة، وغطت دراساتهم مواقف دول الجوار، والمنظمات العالمية، وتصوراتهم للاتحاد، بدءًا بموقف الولايات المتحدة الأميركية، والاتحاد الأوربي مرورًا بإيران وإسرائيل، وتركيا، إضافة إلى روسيا والصين، كما تناول دراسة نموذج تلافي الآباء المؤسسين للاتحاد الأوربي مشاكله، وختامًا دور الشباب الخليجي في دعم تأسيس الاتحاد.



الإخوان المسلمون وحركة النهضة

المؤلف: أليسون بارغيتر ترجمة: إبتسام بن خضراء

الناشر: دار الساقي

في الكتاب تقدّم بارغيتر المحللة السياسية البريطانية التي تعمل متخصّصة في سياسات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وفي الإسلام السياسي، بالاعتماد على مقابلاتها مع كبار أعضاء «الإخوان المسلمون» و«حركة النهضة»، تحليلًا مقارنًا لحركة «الإخوان» في شمال إفريقيا وتشرح عواقب سقوطها على المنطقة، وعلى المشروع السياسي الإسلامي الكبير.

جدل الإنسان والطبيعة

المؤلف: يوسف أشلحي

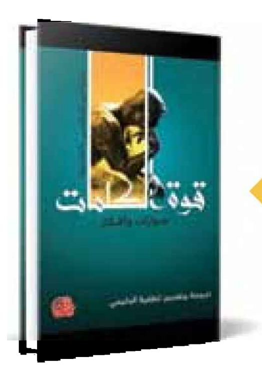
الناشر: دار ابن النديم، ودار الروافد

في كنف الطبيعة تبلورت قدرات الإنسان وترعرعت طموحاته وتعدّدت نزوعاته، حينئذ بسط الإنسان سلطته على المجال، وسعى بشكل حثيث للبرهنة على أنه صاحب السيادة ومالك مفاتيح لتسخير عناصر الطبيعة. بهذا الاعتبار، ستمسي الطبيعة مجرّد موضوع تابع، كأنها وجدت في الأصل لكي تشابع رغبات الإنسان، ولم يعد الأخير مجرّد جزء لا يتجزأ من نسق الطبيعة، بقدر ما صار عنصرًا متعاليًا على النظام الطبيعي، وتضافرت أمامه السبل لكي يعيد ترتيب منزلته ضمن هذا النسق، ليكرّس بفعل ذلك ضربًا من العلاقة التراتبية أو قل الهرمية.

قوة الكلمات: حوارات وأفكار

ترجمة وتقديم: لطفية الدليمي

الناشر: دار المدى



يضم الكتاب ترجمة مجموعة من الحوارات والأفكار لنخبة من المفكرين والفلاسفة. وتقول المترجمة في مقدمتها: شكلت علاقة الأدب بالفلسفة وتأريخ الأفكار والاشتغالات المعرفية الأخرى - إلى جانب عالم الرواية والترجمة والسيرة - هاجسًا لم تخفت جذوته المتقدة في عقلي منذ أن بدأت تعاطي الكتابة الإبداعية بأشكالها المعروفة كافة، وكان السياق الذي حرصت عليه دومًا هو ترجمة مقالات وحوارات وسير ذاتية ومذكرات وكتب تتوافر على رصانة بينة ممتزجة بطراوة في التناول وصلة حية بالحياة النابضة بعيدًا من الصلابة والصرامة الأكاديميتين لغرض جعل تلك الترجمات قادرة على طرق قلوب القرّاء وملامسة عقولهم الشغوفة وإثراء حيواتهم الثمينة.

الكرنفال في الثقافة الشعبية

المؤلف: مجموعة مؤلفين ترجمة: خالدة حامد تسكام

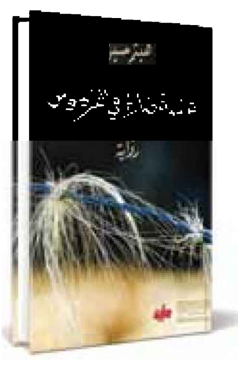
الناشر: منشورات المتوسط

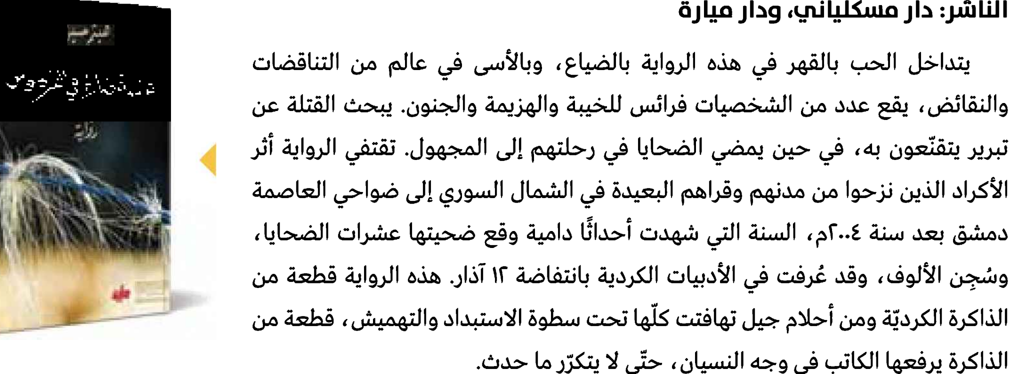
يعنى هذا الكتاب بالبحث عن تأصيل مفهوم «الثقافة الشعبية» ودراسة تجلياتها عبر دراسات اختارتها مُعِدّة الكتاب ومترجمته بعناية فائقة، ابتداء بسؤال جون ستوري: ما الثقافة الشعبية؟ ومقال ميخائيل باختين عن تأثير الطقوس الرومانية، مرورًا بدراسة كليفورد غيرتز عن صراع الديكة في بالي، ثم الأنثروبولوجيا الكولونيالية لعيد الأضحى في مقالة عبدالله حمودي المهمة جدًّا، وانتهاء بالبحث عمّا يجعل من مسلسلٍ تلفزيونيّ مندرجًا ضمن الثقافة الشعبية في بحث إين آنغ المبدع عن أيديولوجيا الثقافة الجماهيرية في مسلسل دالاس.

عشبة ضارّة في الفردوس

المؤلف: هيثم حسين

الناشر: دار مسكلياني، ودار ميارة





يتداخل الحب بالقهر في هذه الرواية بالضياع، وبالأسى في عالم من التناقضات والنقائض، يقع عدد من الشخصيات فرائس للخيبة والهزيمة والجنون. يبحث القتلة عن تبرير يتقنّعون به، في حين يمضي الضحايا في رحلتهم إلى المجهول. تقتفي الرواية أثر الأكراد الذين نزحوا من مدنهم وقراهم البعيدة في الشمال السوري إلى ضواحي العاصمة دمشق بعد سنة ٢٠٠٤م، السنة التي شهدت أحداثًا دامية وقع ضحيتها عشرات الضحايا، وسُجِن الألوف، وقد عُرفت في الأدبيات الكردية بانتفاضة ١٢ آذار. هذه الرواية قطعة من الذاكرة الكرديّة ومن أحلام جيل تهافتت كلّها تحت سطوة الاستبداد والتهميش، قطعة من الذاكرة يرفعها الكاتب في وجه النسيان، حتّى لا يتكرّر ما حدث.

شاعر المتاهة وشاعر الراية

عبدالوهاب أبو زيد شاعر سعودي



فوزي كريم، الشاعر والناقد العراقي المعروف، من الشعراء والكتاب الذين أحرص دائمًا على اقتناء كل كتاب له تقع عليه يداي. وقد قرأت له عددًا من الكتب المهمة، من بينها مجموعته الشعرية الكاملة الصادرة عن دار المدى عام ٢٠٠٠م، وكتابه النقدي الذي كان مفصليًّا في تشكيل تجربتي الشعرية الشخصية، «ثياب الإمبراطور»، الصادر في طبعته الأولى في العام ذاته، و«تهافت الستينيين» (٢٠٠٦م) و«العودة إلى كاردينيا»(٢٠٠٤م). آخر ما قرأته له هو كتابه الصادر حديثًا «شاعر المتاهة وشاعر الراية: الشعر وجذور الكراهية»، الصادر عن منشورات المتوسط، ٢٠١٧م، الذي يشكل على نحو من الأنحاء امتدادًا لأطروحته النقدية في كتابه «ثياب الإمبراطور» بشكل أساس، ومن ثم كتابه الآخر «تهافت الستينيين».

شاعر الأسطورة وشاعر التاريخ

كان من الممكن أن يختار المؤلف «شاعر الأسطورة وشاعر التاريخ» عنوانًا لكتابه، لكن ثنائية المتاهة والراية تبدو أكثر لفتًا للسمع، ودغدغة للحس، وأبعد من تقليدية ومألوفية ثنائية الأسطورة والتاريخ. يورد كريم في مطلع الفصل الأول من كتابه، الذي جاء تحت عنوان: «الشعر والتاريخ»، عبارة أثيرة لديه وهي أن «الشاعر ينتسب للأسطورة، لا للتاريخ». والشاعر المعني هنا هو الشاعر كما ينبغي أن يكون وليس كما هو كائن، أي أنه الشاعر المثال الذي يتحقق به وفيه المعنى الحقيقي للشعر. فما الذي يعنيه انتساب الشاعر للأسطورة في مقابل انتسابه للتاريخ. الأسطورة المعنية هنا ليست الأسطورة بمعناها الظاهر والمألوف الذي نجده لدى شاعر مثل السياب الذي استحضر الأساطير اليونانية وغيرها في شعره، على سبيل المثال، بل هي الأسطورة الشخصية التي يشكلها الشاعر في شعره بعيدًا من الواقع وحقائق التاريخ، بتحويله وارتقائه بمفردات وأماكن وشخوص عادية إلى مقام الأسطورة كما فعل السياب مع جيكور وبويب ووفيقة. أما التاريخ، الأقل التباسًا، فهو التاريخ بقبضة أحداثه الصارمة التي تناصب الخيال العداء، وتجنح للواقع المدبب، والفظ الذي يجعل من القصيدة بوقًا ينفخ فيه رسائله وإشاراته.

شاعر الأسطورة أو المتاهة هو كائن «ينصرف في كتابة قصيدته إلى معتركه الداخلي»، في حين أن شاعر التاريخ أو الراية «ينصرف إلى معتركه مع الآخر؛ شخصًا كان هذا الآخر، حزبًا، عقيدة، فكرة أو تاريخًا». ولا يعني هذا بالطبع أن شاعر المتاهة منفصل عن تاريخه وأحداث زمانه وهموم شعبه وأمته، وهو قد يعبر عنها في شعره، أو لنقل: إنها تتسلل إلى شعره، لكنها لا تفرض منطقها وأبجديتها عليه، بل هو من يطوعها ويعيد تشكيلها وصوغها لتتلاءم مع مزاجه الشعري الذي يتعالى على شروط الزمن وإملاءاته الضيقة. ولا يقتصر مفهوم شاعر الراية على الشعراء الذين تطغى السياسة والأيدلوجيا أو الحزبية أو ما عرف لاحقًا بالالتزام في شعرهم، بل إنه يمتد أيضًا ليشمل شعراء رفعوا راية الحداثة الشكلية، المفتونة باللغة والمجاز والشكل الشعري أكثر من اهتمامها بالتجربة الإنسانية والروحية

التي لا يصبح الشعر شعرًا إذا تخفف منها وتخلى عنها. والرائد الأول أو ربما الأبرز لهذا النوع من الشعر وهذا الضرب من الرايات عربيًا هو أدونيس، بحسب ما يرى فوزي كريم، والمثال الأبرز عراقيًا من شعراء الستينيات العراقية هو فاضل العزاوي.

جذور الكراهية

فيما يخص الشعر العراقي تحديدًا، وفيما يرتبط بفكرة «جذور الكراهية» التي ترد في العنوان الفرعي للكتاب، يطرح الكاتب ويناقش فكرة مثيرة للجدل حول طبيعة الشخصية العراقية والشعر العراقي في آخر فصول الكتاب تحت عنوان: «الشعر والكراهية»؛ إذ يشير إلى أن الشخصية العراقية «تتصف بتعارضات داخلية محتدمة»، محيلًا إلى كتابات علي الوردي بهذا الشأن. هذه التعارضات وجدت لها انعكاسًا لدى أبرز الشعراء العراقيين كالجواهري الذي يعجز الكاتب كما يقول عن إحصاء «قطرات الدماء، وفيض الكراهية» فيه، وذلك انطلاقًا من ونتيجة لانغماس الجواهري في تعارضات «المعترك السياسي» الذي طالما كان محتدمًا في المشهد في التاريخ العراقي المعاصر.

موجة شعراء المتاهة الأولى تمثلت في كل من نازك الملائكة والسياب وبلند الحيدري وحسين مردان ومحمود البريكان، الذين خص المؤلف كل واحد منهم بدراسة خاصة ووافية يبسط فيها الأوجه التي تبرر إدراجهم ضمن هذه الفئة من الشعراء. أما «ستينيو المتاهة» فكان هو عنوان الفصل الذي تضمن أسماء الموجة الثانية من شعراء المتاهة، (والشاعر فوزي كريم واحد منهم بالتأكيد) وهم كل من حسب الشيخ جعفر وياسين طه حافظ وسركون بولص. أما شعراء الراية فتمثلوا في كل من عبدالوهاب البياتي، الشاعر الأممي للذي كان رائدًا في هذا المجال، وسعدي يوسف، الشاعر الذي رفع الراية القومية زمنًا طويلًا فعرف بها وعرفت به. «ستينيو المتاهة» بدورهم تمثلوا بشاعرين هما سامي مهدي وفاضل العزاوي الذي سبق أن احتل فصلًا موسعًا في كتاب «ثياب الإمبراطور»، مما حدا بالمؤلف للاكتفاء بسامي مهدي كنموذج ممثل لهؤلاء الشعراء في كتابه الجديد.

ولا يعني كونك «شاعر راية» أن تظل كذلك إلى الأبد، فالشاعر الحقيقي يمر بمراحل مختلفة من التحولات والتقلبات وربما الانقلابات الجمالية، إن صح التعبير. فالبياتي مثلًا، وبعد انحسار موجة الأممية التي سادت في خمسينيات القرن العشرين وأوائل الستينيات طغت على شعره مسحة صوفية، وأصبح أقرب إلى أن يكون «شاعر متاهة»، وكذلك الأمر مع سعدي يوسف الذي خفت نبرة القومية العربية والنضال اليساري في شعره في مراحل متأخرة من تجربته الشعرية الغنية بتنوعها وغزارة إنتاجها. وإذا ما خرجنا قليلًا عن إطار الشعر العراقي،


فوزي كريم

على الرغم من أن الكاتب توخى الموضوعية ما استطاع في صفحات كتابه الشائق فإنه فيما بدا لي كان قاسيًا على شعراء الراية إجمالا

فإن شاعرًا كبيرًا مثل محمود درويش، على سبيل المثال، كان «شاعر راية» في مطلع تجربته الشعرية، وظل كذلك حتى مطلع التسعينيات أو قبلها بقليل، ليتحول إلى «شاعر متاهة» بامتياز.

وعلى الرغم من أن الكاتب قد توخى الموضوعية ما استطاع في صفحات كتابه الشائق فإنه فيما بدا لي كان قاسيًا على شعراء الراية إجمالًا، وبخاصة حين يقول: إن «قداسة الفكرة لدى شاعر الراية يمكن الالتفاف حولها ومخاتلتها، ما دام الإنسان عنده رخيص الثمن، ولا يتسم بقداسة»، ص ٢٢٨. ختامًا، هناك بعض الملحوظات المستغرب وقوعها في دراسة محكمة، وإن لم يكن ذلك بالمعنى الأكاديمي، من كاتب وناقد قدير ذي تجربة طويلة في الكتابة والنشر، ومن ذلك تكرار بعض الفقرات المطولة (صفحتان على وجه التحديد) في موضعين مختلفين من الكتاب، فما أورده الكاتب في مقدمة القسم المخصص للشاعر عبدالوهاب البياتي من تقديم وعرض لمنشأ فكرة الواقعية الاشتراكية والجدانوفية (ص ١٢٠-١٢١)، هو بعينه ما ورد في مطلع القسم الذي خصصه للحديث عن تجربة نازك الملائكة (ص ٣٧-٣٨). وهناك أيضًا الخطأ في معلومة أوردها الكاتب في القسم المخصص لسعدي يوسف حين قال: إنه أصدر ديوانه الأول عام ١٩٥٢م بعد عامين من صدور ديوان البياتي الثاني، والصحيح هو أنه الأول؛ فالبياتي أصدر ديوانه الأول «ملائكة وشياطين» عام ١٩٥٠م. ثم إن هناك كثيرًا من الأخطاء الطباعية التي، لحسن الحظ، لم تنغص علي متعة قراءة هذا الكتاب الجديد والمستحق للقراءة المتأنية والمتأملة.

من الأمومة إلى النسوية والحجاب

«إليزابيث بادينتر» سيدة المواجهات

أسماء مصطفى كمال مترجمة وكاتبة مغربية

«السلطة المؤنثة» (Le pouvoir au féminin) هو عنوان أحدث كتاب للفيلسوفة الفرنسية «إليزابيث بادينتر» الصادر عن دار «فلاماريون»، ويتناول الحياة الشخصية والعائلية والسياسية للإمبراطورة «ماريا تيريز» ملكة «المجر وبوهيميا» خلال القرن الثامن عشر، ويعد الكتاب بحثًا تاريخيًّا عن حقبة حكمها، وتحليلًا لشخصيتها وطريقة إدارتها، تتجمع خيوط مباحثه، لتلتقي عند فكرة لطالما تناولتها بادينتر في كتاباتها، وهي قدرة المرأة على القيادة، ومساواتها بالرجل. كما أنها تعكس اهتمام الكاتبة بالبحث عن تاريخ النساء، والوثائق المتعلقة بهن، من رسائل، وغيرها. ويأتي الكتاب في وقت تخوض فيه بادينتر معارك بدأت بآرائها، حول الحجاب في فرنسا، وتطورت إلى تراشق مع اليسار الذي اتهمته بالتنكر للعلمانية، وهو ما استتبع وصفها، بـ«الإسلاموفوبيا»

Elisabeth Badinter

LE POUVOIR AU FÉMININ

Marie-Thérèse d'Autriche

L'impératrice-reine

« Le désir de dominer ne la quittera que lorsqu'elle ne sera plus. »

FRÉDÉRIC II DE PRUSSE

Flammarion

ترى بادينتر أن النساء مظلومات من زاوية أن كثيرات منهن قد قمن بأدوار مهمة، لكن الوثائق التي تخصهن مفقودة، حتى رسائلهن تُتجاهَل أو يُتخلَّص منها لاعتبارات اجتماعية في الغالب، حيث لم ينجُ من ذلك إلا قليل، كما في حالة مدام دي شاتلي التي وصلتنا كتابتها، لمصادفة أنها كانت عشيقة فولتير، وبخلاف هذه المصادفات تضيع الرسائل. وهي تصف النساء بأنهن قارة سوداء في التاريخ، ولا يمكن العثور على كلامهن إلا في الأدب. ولهذا السبب فقد بذلت الكاتبة جهدًا كبيرًا في تجميع وقراءة وتحليل ما يزيد عن اثنين وعشرين ألف وثيقة تتعلق بالإمبراطورة ماري تريز معظمها لم يكن متداولًا، لتقدم لنا صورة لامرأة عُيِّنت على رأس الدولة في ظروف صعبة؛ إذ كان والدها تشارلز السادس آخر وريث ذكر لعائلة هابسبورج؛ لذلك اضطر إلى إصدار مرسوم الأمر العالي بتعيينها قبل وفاته، واستطاع أن يحصل على ضمانات لبقائها في موقعها، وهي في المقابل وفقًا للكاتبة قد أثبتت أنها «جديرة ببلادها، وبملكيتها لأراض شاسعة».

كما يلقي الكتاب الضوء على الحياة العائلية للإمبراطورة، التي كانت متزوجة من رجل طموح وطائش هو «فرانسيس الأول»، وكانت أُمًّا لستة عشر من الأبناء والبنات، إحداهن وأشهرهن ماري أنطوانيت التي صارت ملكة لفرنسا قبيل الثورة. وتعرض بادينتر الوثائق التي تؤكد أنها «تمكنت أن توفق بين حيواتها الثلاثة بوصفها زوجة وأُمًّا وملكة، تواجه صراعات مميتة، لا يمكن تصورها. وهو ما يبرهن على أنه لا الطموح ولا الذكاء ولا الرؤية الثاقبة لها جنس، فالرجال والنساء لديهما أهداف في الحياة، وطريقة وضع القوانين هي التي تولد الفروقات». وتؤكد أنها كانت سياسية حكيمة، حكمت على مدى أربعين عامًا أكبر إمبراطورية أوربية من دون أن تخضع مهاراتها للتشكيك. كما كشفت الوثائق عن الطابع المتحضر لشخصية «ماريا تيريز» وقد شكك بعض فيما توصلت إليه بادينتر من خلال رصد إخفاقات لشخصية كتابها، يتعلق معظمها، بخسارتها لمساحات من أرض بلادها.

آراء «بادينتر» المفجرة للنقاشات، والانتقادات، بدأت منذ كتابها الأول «الحب أكثر» (L›amour en plus) الصادر في ثمانينيات القرن الماضي، الذي طرحت من خلاله تساؤلًا حول الأمومة؛ هل هي غريزية لدى النساء، أم أنها جزء من السلوك الاجتماعي يخضع للزمن والأعراف السائدة. وقد عادت لطرح السؤال نفسه بعد أكثر من ثلاثين عامًا، وبعد أن صارت أُمًّا لثلاثة أبناء، من خلال كتاب «الصراع» (le conflit)، الصادر عام ٢٠١١م، وتساءلت فيه عن حقيقة ما يقال من أن الأم مدينة لأطفالها بكل شيء: حليبها، ووقتها، وطاقتها، وأنه من المحتم أن تستسلم النساء لهذه العقبة. يبدو مبدؤها السابق متسقًا مع إعلانها الحرب على الحجاب منذ حادثة «كريل» الشهيرة عندما منعت تلميذات محجبات من دخول المدرسة في عام ١٩٨٩م؛ الأمر الذي أثار حفيظة اليساريين الذين كانوا يدعمونها بقوة، ثم انقلبوا عليها، بسبب موقفها، وهو ما لم تغفره بادينتر فاتهمتهم بالتخلي عن العلمانية. ما وصف بشمولية بادينتر أصبح أكثر جدلًا بمناسبة القضايا الإسلامية، وهو ما خلق توترات قوية، وانقسامات حادة بين من يتبنون آراءها وبين اليساريين.

الأخطاء الستة

لم تسلم آراء بادينتر من انتقادات متوالية؛ إذ رد المحلل السياسي توماس غينولي بأنه لن يقبل بشيطنة الطائفة المسلمة من الفرنسيين، كما نشر مقالًا بعنوان: «الأخطاء الستة لإليزابيث بادينتر» وشبهها بإريك زمور وميشال أونفري قائلًا: إنها مثلهم فيما يخص الكتابة عن الإسلام دون دراسته بجدية، وفند غينولي مزاعم بادينتر من خلال أسئلة أولها: هل يعدّ حجاب المرأة خضوعًا للرجل كما تزعم؟

وأجاب بلا، مستندًا لأنه تنفيذ لأمر قرآني، ومن ثم تفعله المرأة كجزء من عقيدتها.

وثانيًا: هل ارتداء الحجاب انتهاك لمبادئ العلمانية؟ وأجاب بأن العلمانية في الدستور الفرنسي ليست إجبارًا على الحياد الروحي للمواطنين داخل الفضاء العام، بل حياد السلطة العامة، مع كل العقائد وأصحابها.

وثالثًا: هل المرأة في الإسلام مطالبة بالمكوث في المنزل، كما تقول بادينتر؟ ويجيب بأن نسب النساء العاملات في الدول ذات الأغلبية المسلمة لا تقول ذلك.

ورابعًا: هل «الإسلاموفوبيا» تستخدم لشيطنة من ينتقد الإسلام كما تقول بادينتر؟ ويجيب أيضًا بالنفي استنادًا لظهور المصطلح أوائل القرن العشرين، وهو يعادل في معناه على سبيل المثال معاداة السامية مع اليهودية.

وخامسًا: هل «الإسلامويساريون» أقلية مؤثرة؟ ويجيب أيضًا بالنفي عادًّا إياهم مجموعة صاخبة، لكن غير مؤثرة. وبالتالي علينا معاملتهم كمواطنين وليس «كمجموعات مسلمة».

وسادسًا: هل عدم موافقتنا لبادينتر يعني دعمنا «الإسلامويساريين»؟

ويجيب بأنه بالنسبة لبادينتر إما أن تكون في صفها أو في صف «الإسلامويساريين»، لكن في الواقع يمكن أن نكون في آنٍ واحد معارضين للطائفية الإسلامية، ولكل أشكال الطائفية باسم الشمولية الجمهورية، ومعارضين لـ«بادينتر» بسبب أخطائها الفادحة فيما يخص الإسلام والحجاب والعلمانية حتى «الإسلاموفوبيا».

كما علق المؤرخ وعالم الاجتماع جان بوبيروت ومؤلف كتب عدة حول العلمانية بأن بادينتر ادعت أن ماريان لوبان هي الوحيدة التي تدافع عن مبادئ العلمانية، في حين أنه في فرنسا هناك محاضرات حول العلمانية بشكل يومي إضافة إلى المقالات الصحافية. وهنا تجدر الإشارة إلى أن بادينتر متهمة دائمًا بالنخبوية المتشددة، لبقائها دائمًا خارج الحركات المنظمة، وأنها دائمًا وحيدة ومترفعة، وتعيش داخل أرستقراطية القرن الثامن عشر. وفي هذا الإطار تربط السياسية كليمنتين أوتان مواجهات بادينتر ببعد طبقي؛ إذ إن الإسلام دين لأغلبية فقيرة تتشدد بادينتر في قضاياهم، بينما دافعت عن صديقها دومينيك ستروس كان المدير السابق لصندوق النقد الدولي في قضيته الشهيرة.

لكن بادينتر نفت دفاعها عنه، وقالت: إنها فقط انتقدت مهاجميه بأنهم استبقوا المحاكمة.

وفي الحقيقة ترى بادينتر نفسها واحدة من القلة التي تدافع عن العلمانية في فرنسا، وتعيد طرح أفكار تتعلق بالتنوير وسيادة العقل، وعندما يعلو صوتها بمناسبة قضايا تتعلق بوضع المسلمين في فرنسا، فإنها تبدو مناقضة لأطروحات شبابها حول الحق المطلق في الاختلاف. وهي لا تنكر ذلك وتعترف بأنها أساءت فهم هذا الحق في خضم ثورية جيلها الذي عاش جموح نهاية الستينيات. وتظل بادينتر واحدة من أكثر الشخصيات اشتباكًا، وإثارة للجدل، والدخول في معارك فكرية، في بلد تعيد طرح أسئلة، كنا نعتقد أنها تمتلك إجابات متماسكة، خصوصًا في الغرب.

ترى بادينتر أن النساء مظلومات وأن كثيرًا منهن قد قام بأدوار مهمة، لكن الوثائق التي تخصهن مفقودة، حتى رسائلهن تُتَجاهَل أو يُتخلَّص منها لاعتبارات اجتماعية في الغالب

«حافة الكوثر» لعلي عطا..

أحزان ليست عابرة

شاكر عبدالحميد ناقد مصري



تحتوي رواية «حافة الكوثر» لعلي عطا على تمثيل مناسب للضغوط النفسية والاجتماعية والأسرية والمادية أو اجتماعها معًا داخل إنسان واحد وعبر حياته، فالسارد الرئيس يُدعَى حسينًا، وهو يعاني هنا ضغوطًا اجتماعية شتى مصدرها الأساس علاقاته بزوجته الأولى (دعاء) ثم زوجته الثانية (سلمى) ثم بنته (حنان) كما أنه بعد أن انتابته نوبة الاكتئاب الأولى، لأسباب عدة، شعر بأن الآخرين يراقبونه ويتحدثون عنه، عبر الفيسبوك وفي الحياة.

الزوجة الأولى، كما جاء وصفها في الرواية زوجة مسيطرة جدًّا، باردة جدًّا، مستحوذة جدًّا، وفي الرواية أيضًا وصف لحالة دعاء (زوجته الأولى) بعد أن أخبرها بزواجه الثاني، فقد كانت تظل مستيقظة ولا تنام حتى يستغرق في النوم وذلك كي تراقبه وتمنعه من الاتصال بسلمى زوجته الثانية. وهناك إشارات أيضًا لذلك السأم الذي أصابه من الحياة بشكل عام، سياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا وإنسانيًّا، وإشارات كذلك إلى أنه قد فقد الشغف بشكل عام كلية وشغفه في علاقته بزوجته الأولى دعاء بشكل خاص «ذلك الشغف لم يعد له وجود يا دعاء، ولذلك أستثقل إجباري على تصنعه ليجاري شغفًا يلازمك على مدار الساعة، ما دمنا غير متخاصمين».

ويتجلى فقدانه للشغف أيضًا في أحلامه، ومنها ذلك الحلم الذي رأى نفسه فيه، بينما كانت دعاء تنام بجواره، إنه غير قادر على الوصول إليها، كي يفي بوعد ما، على الرغم من أنه يحفظ رقم هاتفها وبيتها الذي جاء في الحلم، إنها تنتظره فيه منذ سنوات بعيدة، وهو حلم تزداد حيرته في تفسيره. لكنه في رأي حلم يدل على رغبته الخاصة في الحرية والتحرر، وهي رغبة كانت كامنة في أعماق لا شعوره، عبَّر عنها في أحلامه هكذا كان يشعر بضغوط متواصلة تلاحقه من كل صوب وحدب، وقد كان يحتاج ككاتب للحرية، لكنه كان محاصرًا في كل وقت، بل في كل لحظة، في بيته، وفي عمله، حتى في عالمه الافتراضي، وكذلك في عدم قدرته على كتابة ما يريد، فهو في الأصل مبدع، لكنه ضاع أو استنفد جهده في عمله الصحافي وفي متاهات الحياة، ومن ثم فقد كان ينتابه شعور دائم بأن روحه ضائعة وهائمة، وأنه قد تأخر كثيرًا في العثور عليها.

حنين إلى الماضي

هكذا انتابه أيضًا نوع من الحنين إلى الماضي، تجلى في صحوه وتجلى أيضًا في أحلامه، ازداد شوقه لبيتهم القديم، لعالم طفولته، وشارع شمس الدين وكذلك حنينه للأشياء والأماكن والبشر وكل ما لم يعد له وجود الآن، وقد تزايدت مشاعره هذه مع زيادة الاضطرابات في المجتمع، حرق الكنائس وقتل المتظاهرين ومشاعر الخوف العام وعدم الأمن، هكذا يزداد حنينه لمظاهر الريف التي تتلاشى شيئًا فشيئًا، للشوارع والمدارس والأسواق والطواحين والساحات الشعبية والمحلات

وتمثال أم كلثوم، ولرموز مدينة المنصورة (بديع خيري - السنباطي- علي محمود طه- أنيس منصور- كامل الشناوي... إلخ) وبقايا عبق ذلك الماضي الذي لم يزل موجودًا هكذا يقول: «أماكن الطفولة تناديني ولا تكف عن اقتحام ذاكرتي».

لقد أسهمت المدينة، بكل ما عاناه فيها من تزايد شعوره بالغربة والاغتراب، ومن ثم كان يزداد شوقه واشتياقه لتلك اللحظات التي كانت الأشياء فيها شبه مؤكدة وشبه يقينية، في حين أنه فقد الآن الثقة وفقد اليقين، بالنسبة لذاته وبالنسبة للآخرين وبالنسبة للحياة بشكل عام. هكذا وقع في براثن ما يمكن تسميته بالاكتئاب المديني، فالاكتئاب بطبيعته مرتبط بالضغوط، والضغوط تفاقمت مع الحداثة، ومع زيادة المطالب الاستهلاكية للبشر، مع المظاهر والسطح والبريق والاستعراض.

ويتفاقم شعوره بالغربة هذا حتى بعد أن دخل إلى المصحة، يشعر بأنه غريب في مكان غريب بين أناس غرباء. ويزداد شعوره بالغربة والاغتراب مع تذكره لتاريخ عائلته لأبيه الذي دفن في مقابر الصدقة بالمنصورة، وكذلك جدته وأمه على الرغم من وجود مقابر لهم في المنصورة، ولتصوره أنه سيدفن أيضًا غريبًا في مقبرة خاصة به على طريق الواحات بمدينة ٦ أكتوبر.

يصف حسين في هذه الرواية نوبات الاكتئاب العنيفة التي تهاجمه، وغالبًا ما تبدأ معه مصحوبة بشعور متزايد بالضجر مع صدور تأوهات عالية يسمعها من يحيط به، وكذلك كيف أنها تأتي إليه فجأة حتى لو كان موجودًا وسط جمهور غفير من البشر كتلك النوبة التي هاجمته حينما كان موجودًا في المسرح الكبير في الأوبرا في مؤتمر ملتقى الرواية ذات عام. أما ما بعد النوبات، فهناك شعور عام بالضجر أيضًا والإحباط والعجز إلى حد الاقتراب من الانتحار، مع فقدان للشهية الخاصة بالطعام والحب وكل شيء.

وفي الرواية وصف لطقوس الاستيقاظ والنوم وتناول الطعام والدواء ومشاهدة التلفزيون والزيارات في مصحة الكوثر، ووصف كذلك لتحول الناس الراشدين الناضجين إلى حالة تشبه الأطفال في كلامهم وسلوكهم واستسلامهم لقدرهم، في الكوثر هناك صغار وكبار، رجال ونساء، مسلمون ومسيحيون، أدباء ومحامون وضباط شرطة ومستشارون، وأساتذة جامعات ومديرو شركات وموظفون، الفئات والأعمار والمستويات كافة، وكأن الكوثر هنا مجتمع صغير فيه انطوى المجتمع الأكبر، أو كأنها مرآة ينعكس فيها حالة مجتمع يقف كله على حافة الكوثر أو حافة المرض والاكتئاب والانهيار، في المستشفى ذهانيون فصاميون وعصابيون وسواسيون واكتئابيون، وهناك أيضًا ضحايا حالات جرائم غامضة يشار إليها عبر الرواية على نحو صريح حينًا، وعلى نحو غامض خفي سريع أحيانًا أخرى.



علي عطا

تحتوي «حافة الكوثر» على تمثيل مناسب للضغوط النفسية والاجتماعية والأسرية والمادية أو اجتماعها معًا داخل إنسان واحد وعبر حياته

غياب عن الوجود

يصف حسين حالته في الكوثر فيقول: «الأيام هنا مملة، ومع ذلك أحن إليها، وعندي ما يشبه اليقين أنني سأستعيدها يومًا، وإنني حتمًا سأعود إلى الكوثر، وقد يطول بي المقام فيها، مقارنة بالمرات السابقة». في الرواية سرد لأحلام حسين، أحلامه في حالات اليقظة، وأحلامه في حالات النوم يقول: «أحلم نائمًا ومستيقظًا» ويقول أيضًا: «الحلم هو بداية كل شيء عندي» وتصوير للاكتئاب على أنه نوع من الغياب، غياب عن الوجود وعن الوطن وعن الإحساس، بل عن الواقع الافتراضي أيضًا، غياب بالأدوية، أو بالوجود في مستشفى، أو في عالم النت الافتراضي، أو بالهجرة خارج الوطن وإشارات إلى الاكتئاب بأنه «لئيم لا تعرف متى يهاجمك، وعلى أي درجة من الضراوة سيكون، وإلى أي مصير يمكن أن يدفعك». وإشارات أيضًا إلى حالات المبدعين والفنانين الذين أصابهم الاكتئاب وانتحروا؛ صلاح جاهين، وسعاد حسني، وداليدا... إلخ.

في الرواية رصد للأحداث الكبرى في مصر منذ عام ١٩٦٣م (تاريخ ميلاد السارد والكاتب) حتى تفجيرات المنصورة وثورة ٣٠ يونيو ٢٠١٤م، وهزيمة ١٩٦٧م، وحرب أكتوبر ١٩٧٣م، واغتيال السادات ١٩٨٠م، وثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م. هكذا حتى الآن في الرواية تأكيد على قيمة الصداقة والتواصل حتى لو كان ذلك مع صديق واحد غائب أو افتراضي، وتأكيد كذلك على قيمة الكتابة والإبداع كوسيلة وأداة مواجهة للكآبة والاكتئاب والحزن بمصادرهم الخاصة والعامة أيضًا.

«لا، السعودية ليست دبي»..

شغف بازدهار الحياة المدنية في صورة فن وفلم وحب

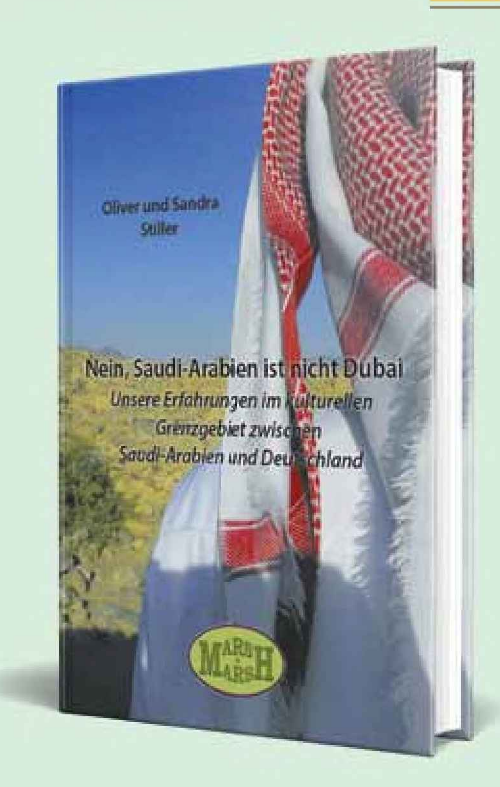
أوليفر وساندرا ستيلر ألمانيان يقيمان في السعودية

ترجمة وتقديم: الهنوف الدغيشم كاتبة سعودية

حينما سمعت عن كتاب أصدره زوجان ألمانيان يحكيان تجربة حياتهما في السعودية، شعرت برغبة عارمة في قراءته، ومحاولة فهم كيف يرانا الآخر من داخلنا وبعيدًا من سطوة الإعلام، إن أمكنه التحرر منه، وخصوصًا أنني أمضيت أكثر من ست سنوات في ألمانيا، وكنت أشعر في مواقف كثيرة أنه يصعب عليَّ فهم العقلية الألمانية. ربما يبدو العنوان «لا، السعودية ليست دبي!» للقارئ، هي حالة مقارنة اجتماعية ما بين السعودية ودبي، لكن من خلال تجربة حياتي في ألمانيا، لطالما مررت بمواقف كثيرة وقلت نافية.. لا، السعودية ليست دبي! الألماني البسيط، يعتقد أن دبي إحدى ولايات السعودية، وليس ذلك فقط، بل قطر وكل مدن الإمارات هي مدن وولايات تابعة للسعودية، لفظ الخليج في عقلية الألماني البسيط تعني السعودية فقط، وربما هذا لأسباب تاريخية قبل تبلور دول الخليج واستقلالها.

يكتب الزوجان أوليفر وساندرا كتابهما عن تجربتهما خلال خمس سنوات أمضياها في الرياض، التي ما زالت مستمرة. يفرقان بين كتابتهما بنوع الخط، ففي أثناء القراءة لنفس الموضوع، يتغير نوع الخط حسب الكاتب - الكاتبة، فحينما نقرأ لساندرا فنحن نقرأ بالخط المائل. وهذا يعكس الشخصية الألمانية التي تؤمن بالفردية والاستقلال.

سأحاول في هذا المقال أن أسلط الضوء على بعض الفقرات التي ذُكرت في الكتاب.



في مقدمة الكتاب يصف أوليفر بداية التفكير في الذهاب إلى السعودية، ويعنون هذا الفصل بـ«طريقنا إلى دولة مجهولة»، فيصف مشاعره وأفكاره التي تعكس القصور في معلوماتهما عن السعودية: السعودية، الاسم يرنّ في أذني كأنه يذكرني بحكايات ألف ليلة وليلة. أتخيل الصحراء والحرارة الشديدة، وطعم الرمال بين أسناني، لا أملك صورة واضحة عن السعودية، كل ما في ذهني عنها فراغ وغير قابل للتخيل. لذلك، حينما عرض عليَّ العمل في السعودية، كان صعبًا علي، أنا وشريكتي ساندرا، (التي أصبحت زوجتي فيما بعد) أن نتخذ القرار ونتّجه للسعودية. كانت ليلة صعبة لم أنَمْ فيها؛ لأن غدًا هو تسليم قراري بقبول العرض أو رفضه. اتخذنا القرار بقبول العرض، لكننا اتخذناه بوصفه مغامرة في حياتنا.

تساءلت: هل يوجد ستاربكس هناك؟

فتحت الإنترنت وبحثت في خرائط غوغل، وكتبت ستاربكس.. تفاجأت بعدد الفروع الكثيرة في الرياض، بدأت أبحث عن أسماء المطاعم التي أعرفها، كلها موجودة وبفروع كثيرة. كانت المعلومات في الإنترنت عن طبيعة الحياة فيها شحيحة. لهذا قررنا كتابة الكتاب؛ لأنه بعد خمس سنوات من الحياة في السعودية، لم نعش الحياة التي توقعناها وخفنا منها، ولم نر إطلاقًا الصورة النمطية التي كان الإعلام الغربي يصورها لنا. كتبنا هذا الكتاب عن تجربتنا الشخصية واحتكاكنا مع ثقافة مختلفة، إننا لا نهدف لأي نقد سياسي أو اجتماعي. حينما وافقت على العمل كمستشار في إحدى الشركات في السعودية، فهذا يعني أن تترك ساندرا عملها بصفتها ضابطًا وتأتي بصفتها مرافقة. بعد ستة أشهر في السعودية، أدركت أن السعودية ليست حكاية من ألف ليلة وليلة، وليست لورنس العرب، أو مجرد مخزن كبير للبترول. قررت البقاء في هذا البلد. فلقد سحرتني صحاريه اللامتناهية، ونزعته المأسورة بالاستهلاك، وأهله الفخورون والمتفردون. لقد قررت البقاء في هذا البلد، رغم فهمي وإدراكي لصعوبة عملي مع مجتمع هو الأكثر مقاومة للتغيير والتحسين في العالم. هذا القرار يعني أن على ساندرا أن تترك عملها، وأنه علينا أن نتزوج لتستطيع الحصول على فيزا.

العمل مع السعوديين

يتطرق أوليفر في الكتاب في أكثر من موضع إلى الكرم السعودي فيقول: الشعب السعودي شعب مضياف جدًّا، المفطح أحد أهم الوجبات التي تعبر عن الكرم والضيافة، لحم الخروف يوضع بأكمله على الأرز، ويكون الأكل في الأرض وبلا ملاعق، ولا حتى سكين للتقطيع، وفي اللحظة التي أفكر فيها كيف سأقطع بيدي اليمنى فقط، من دون استخدام اليسرى، قطعة لحم حارة، إذ إن استخدام اليد اليسرى غير مرغوب فيه، أجد قطع لحم تتهاوى في صحني معبرين عن حفاوتهم واهتمامهم، غالبًا ما تكون القطعة الممنوحة للضيف هي أفضل قطعة لحم، وحينما أقترب من انتهاء صحني.. تتهاوى قطع أخرى من كل جهة، إنهم يخدمونك قبل أن تسألهم.

> **أوليفر ستيلر: السعودي لا يقول: لا، لمديره، ولا يناقشه، لكن هذا لا يعني أنه سينفذ ما يقول! بيئة العمل ليس فيها نقد مباشر، أو وضوح في تحديد الخطأ، بل تطفو المجاملات ويذوب الموضوع**

السعوديون لا يلقون أهمية للدقة في المواعيد، مواعيد الاجتماعات ذات مدى واسع، وطبيعة العمل مختلفة عن ألمانيا، لا يوجد إستراتيجية ولا خطة واضحة، وحينما يأخذون رأيي بوصفي مستشارًا يقولون: إن شاء الله، لكنهم لا يعملون عليه؛ لذلك لا أفضل المناقشة بل العمل مباشرة من دون اجتماعات ولا مناقشة خطتي مع أحد، وبعد التنفيذ حينما يرون النتائج تقول لهم هكذا! السعودي لا يقول: لا، لمديره، ولا يناقشه، لكن هذا لا يعني أنه سينفذ ما يقول! بيئة العمل ليس فيها نقد مباشر، أو وضوح في تحديد الخطأ، بل تطفو المجاملات ويذوب الموضوع. لدى القرارات الملكية ميزة وهي سرعة تنفيذها من دون بيروقراطية، مثلًا: تغيير إجازة نهاية الأسبوع من الخميس والجمعة إلى الجمعة والسبت تم خلال ستة أيام. لو كان هذا التغيير في ألمانيا لاستغرق أشهرًا، ولمرَّت الإجازة على لجان كثيرة، وبرلمان، ونقاشات في التلفاز قبل اتخاذ القرار. الشركات الغربية في السعودية لم تستطع تطبيقه إلا بعد أسبوعين.

قيادة السيارة في السعودية

من أكثر الموضوعات التي تطرق لها الزوجان في كتابهما هو سلوك قيادة السيارة لدى السعوديين:

فيشرح أوليفر بتعجب كيف أنه يموت في السعودية يوميًّا ١٩ شخصًا؛ بسبب حوادث السيارات، من بين ٢٩ مليون ساكن، منذ ٢٠٠٣م وعدد الحوادث تتضاعف. في كل بيت يوجد أكثر من سيارة، وبسبب عدم السماح للمرأة بقيادة السيارة، فهي تعتمد على أولادها الأطفال الذكور في مواصلاتها مما يزيد نسبة الحوادث، أو تعتمد على سائق أجنبي لقيادة سيارة كبيرة وفاخرة لم يجرب قيادتها من قبل في بلدته الفقيرة. يوجد قواعد مرورية في السعودية لكنها أشبه بالإرشادات وليس القوانين، يمكن وصف القيادة في السعودية بالخطرة على الحياة. لذلك لا أفضل أن أقود سيارتي وحيدًا، وأفضل أن يكون معي مرافق حتى يكون معنا أربع أعين، حتى إنني اتفقت مع أحد زملائي في العمل أن نذهب دائمًا معًا في سيارة واحدة، لذلك ساندرا لا تفتقد قيادة السيارة إطلاقًا.

المكالمات وتبادل الرسائل ممنوعة في أثناء قيادة السيارة، ومع ذلك كل يجربها. بعضهم يكون معه أكثر من جوال، فيتحدث بجوال من خلف المقعد، ويرسل رسائل بالجوال الآخر. أحيانًا نلعب أنا وساندرا لعبة اكتشاف كم سائق حولنا ليس بيده جوال؟

الإعلام الغربي.. والواقع المعيش

يوجد في السعودية كثير من الخدم، من جنسيات مختلفة، يعيشون مع العائلة السعودية: خادمة أو مربية أو ممرضة

للنساء، أو سائق أو حارس للرجل. حياتهم متواضعة وربما في أعيننا حتى بائسة، لكن، كل الخدم الذين تواصلنا معهم كانوا شاكرين للفرصة التي جعلتهم يعملون في السعودية. دائمًا ما طرح موضوع تعامل العرب مع العمالة للنقاش في أوربا، ولطالما سمعنا عن التعامل السيئ معهم. خلال السنوات الخمس لم نشاهد أو نسمع عن حالة إساءة للعمالة، صحيح أنهم يتقاضون رواتب منخفضة حسب مفهومنا الأوربي، لكننا حينما نشاهد أنه هناك مئات الألوف من العمالة من شرق آسيا وإفريقيا يسعون للدخول إلى السعودية سواء بطريقة نظامية أو مخالفة، فهذا يعني أنهم يجدون في هذا البلد فرصة معيشة جيدة وآمنة أكثر من بلدانهم. في السعودية لم نسمع عن جرائم عنف أو سرقات، حتى إننا لا نقفل باب بيتنا ولا سيارتنا.

المرأة السعودية

تتحدث ساندرا في الكتاب كثيرًا عن المرأة السعودية: كان عليَّ في البداية أن أتكيف على مظهر النساء الموحَّد في السعودية، كل النساء مغطيات بالسواد. عالم النساء يبدو لي بعيدًا، وغريبًا، ومجهولًا. ومع هذا لاحظت أن النساء يحاولن أن يتخلصن من مظهر اللبس الموحد بإضافة بعض الألوان أو الخرز الملون حتى لا يفقدن هوية مظهرهن الخاصة.

تحت العباءة تلمع الأحذية الأنيقة، وكثير من الأحيان أرى على معصمهن ساعات فاخرة، وعلى أكتافهن يحملن حقائب جلدية ثمينة تحمل توقيع دور الأزياء الراقية. في البداية كان في ذهني حُكم أوّليّ على الحجاب، بتأثير من الإعلام الغربي الذي دائمًا ما يربط حجاب المرأة بكلمات مثل: (القمع - الإجبار)، و(التخلف)، و(الأصولية). هذا الحكم الأولي على الآخرين مع الوقت والاحتكاك بالنساء هنا سرعان ما تلاشى؛ لأني عرفت أن كثيرًا من النساء يتحجبن برغبتهن التامة تعبيرًا عن هويتهن الدينية. حتى إنني التقيت أختين إحداهما تتحجب والأخرى لا تفعل، والعائلة منحت كلًّا منهما حق الاختيار. مع الوقت، بدأت أرى الإعلام الغربي بعيون أخرى؛ إذ يحاول تصوير الأمور بطريقة

ساندرا ستيلر: لماذا يؤمن كثير في الغرب بأن المرأة المتحجبة تعني أنها مقموعة؟ هل يصنفون عقل المرأة بشكل عام انطلاقًا مما ترتديه إلى مؤمنة وغير مؤمنة، ومحافظة أو متحررة؟



سلبية ومن وجهة نظر واحدة؛ إنها أحكام أولية وغير متفهمة للثقافات الأخرى. هذا ما يجعلني أتساءل: لماذا يؤمن كثير في الغرب بأن المرأة المتحجبة تعني أنها مقموعة؟ هل يمكن لهم الحكم على المرأة خارج إطار ملابسها؟ هل يصنفون عقل المرأة بشكل عام انطلاقًا مما ترتديه إلى مؤمنة وغير مؤمنة، ومحافظة أو متحرِّرة؟ ولماذا تخاف الدول الغربية من الأجانب المختلفين عنهم؟ ألا يبهجهم التنوع الثقافي المصاحب؟ لا يهمهم ماذا يوجد في رأس المرأة، لكن ماذا تضع على رأسها؟ تحت العباءة والغطاء تحدثت مع نساء واثقات ولهن طريقتهن في التفكير، ومن حقها بوصفها إنسانًا أن يُنظَر لما تفكر به لا بما ترتديه.

مجلس الشورى

منذ ٢٠١١م سُمح للنساء بأن يكنّ عضوات في مجلس الشورى. لقد جاءتني الفرصة مع نساء غربيات لزيارة مجلس الشورى، والتحدث مع النساء. لقد تفاجأت بمستوى التعليم العالي لنساء مجلس الشورى، لقد كنّ يدركن تأثيرهن، وكنّ واقعيات جدًّا ومدركات للواقع السعودي. كنّ متحمسات ومنفتحات على العالم، ويرغبن في تحدي الظروف بشكل واقعي، بما يتناسب مع متطلبات المجتمع. ويرغبن في القيام بإصلاحات مثل السماح بقيادة المرأة للسيارة، لكن يفضلن بشكل بطيء بما يتناسب مع رغبة المجتمع.

صحة المرأة السعودية والاستهلاك

يوجد في السعودية جميع الماركات الغالية، والاستهلاك عالٍ جدًّا؛ بسبب سهولة الحصول على المال، ووفرته بيد المرأة السعودية. النساء السعوديات تنتقل من محلّ ذهب لمحل ذهب آخر وزوجها يسير خلفها. من أكثر الأمور الإيجابية المفاجئة عن السعودية هو مستواها وخدماتها الطبية العالية. الأجهزة الطبية المتقدمة متوافرة، والخدمات الطبية ذات جودة عالية. الخدمات الصحية مجانًا لكل السعوديين. الانتظار كلمة غريبة، فبسهولة يمكنك الدخول للطبيب المختص. في كل قسم طبي أجهزة أشعة وفحص خاصة به. مرت ساندرا بحالة مرضية وحينما توجهنا للمستشفى تلقينا عناية عالية ولطفًا من الأطباء والممرضات. لكن الطبيب السعودي رغم أنه تلقى تعليمه في الخارج كان يتحدث معي، ويشرح أسباب المرض، وليس مع ساندرا المريضة.

وبسبب الخدمات الجيدة تفضل النساء الغربيات الولادة في الرياض. المستشفيات تقدم الأدوية بالمجان، والصيدليات تعرض جميع الأدوية حتى المضادات الحيوية من دون وصفة طبية.

محاولة تغيير الصورة المرئية عن الآخر

خلال السنوات الخمس الماضية التي أمضيناها في السعودية، يبدو جليًّا التغير في الفصل الحاد بين الرجل والمرأة. فاليوم يعمل كثير من النساء في السوبر ماركت بائعات، صحيح أنها لا تخدم إلا النساء أو العائلات. رغم الفصل الحاد بين الشباب والشابات في المقاهي والمطاعم، لكن يبدو واضحًا كيف يتواصل بعضهم مع بعض بتبادل رسائل الجوال. إن التقدم والتنوع التكنولوجي في التواصل يذوِّب حدة التراث وصرامته. حينما قدمنا هنا، فكرنا في أننا سنبقى سنتين، مضى الآن أكثر من خمس سنوات، ولا يوجد لدينا خطة للعودة قريبًا. الأشياء والأحداث التي كانت توترنا في البداية، اعتدنا عليها، بدأنا نتأقلم على العقلية السعودية، حتى لو أنه لا يمكن أن نفكر مثلهم.

إننا نندهش بكمية اعتزازهم بتراثهم، رغم كل التطورات السريعة التي مروا بها.

المجتمع السعودي مختلف تمامًا عن المجتمع الألماني، ويصعب المقارنة بينهما.

كنا نتصور أن السعودية دولة منغلقة، لكن بسبب بساطة القانون فيها، فلا يوجد قوانين بالتفصيل، مجرد عناوين رئيسة، هذا الجانب يمنح مدى واسعًا من الحرية، فيمكنك في الشركة عمل كثير من التطوير من دون أن يحدك كثير من القوانين المفصلة كما في ألمانيا التي تسبب كثيرًا من البيروقراطية والإعاقة. كثير من الأشياء التي كنا نتابعها ونتحمس لتطور النقاشات فيها في ألمانيا، لم تعد تعنينا، مثل: حجاب المسلمات في ألمانيا، وكثير من المقالات، والنقاشات في البرلمان، والاجتماعات والقرارات، الآن أصبح هذا الموضوع لا معنى له لدينا؛ لأنه في الحقيقة هو محاولة تغيير الصورة المرئية عن الآخر، ولا يعني ذلك تقبله بشكله الجديد. فالألمان ليسوا أكثر تقبلًا للآخر من السعوديين.

يوجد في السعودية زيادة عدد الشباب المتعلمين بشكل جيد، ولديهم أفكار وطموح لعمل شركات. والدولة لديها تحدٍّ كبير في الموازنة بين الإسلام التراثي واللحاق بالتطور العالمي. لدينا فضول لنرى السعودية بعد سنوات، لا نعرف كم سنبقى، لكننا مسرورون بالوقت الذي أمضيناه، وبالوقت الذي سنمضيه في هذا البلد الذي أحببناه، ولدينا شغف برؤية ازدهار الحياة المدنية في صورة فن وفلم وحب، ومزيد من الحرية للمرأة، الذي بدأنا نراه.

«العربية هذه اللغة الشريفة»

دراسات في اللغة والنحو والمعجم والساميات



محمد ضياء الدين الأسود كاتب سوري

هذا الكتاب هو مجموع مقالاتٍ كتبها الدكتور رمزي البعلبكي خلال مسيرته العلمية الحافلة بالإنتاج. كل مقالةٍ تُعالج موضوعًا مستقلًّا، ونُشرت في مكان وزمان منفصلين، وكان الدكتور بلال الأرفه لي رئيس قسم اللغة العربية في الجامعة الأميركية ببيروت، قد جمعها في سفر واحد، وتعاهدها بالتحرير والتنقيح، ثم نشرها في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ومن خلال عنوان الكتاب ومطالعته يتبين أنها مقالات متنوعة بين اللغة والمعجم والنظرية النحوية والساميات. تشهد هذه المقالات بغزارة معرفة الباحث، وعلو كعبه، وطول باعه فيما كتب.

ولعل عنوان الكتاب الذي أُدرجت تحته هذه المقالات وهو «العربية هذه اللغة الشريفة» يستحق أن نقف عنده هنيهة، وخصوصًا عند الصفة التي ألبسها الباحثُ هذه اللغةَ وهي «الشريفة». يذكر الباحث في مقالته عن نظرية الشدياق أنّ ابن جني هو من أطلق هذه الصفة على العربية، ثم أخذها الباحث عن استلهام من عبارة ابن جني؛ يقول ابن جني: «وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاف والرقة، ما يملك عليَّ جانب الفكر...». ومن الواضح أنّ ابن جني خلع على هذه اللغة صفات كثيرة، بيد أن الباحث وقع اختياره على هذه الصفة، التي جاءت في «حاقّ موضعها» كما يقول عبدالقاهر الجرجاني، ولو أنك أخذت صفة الكريمة مثلًا أو اللطيفة، لما وقعت موقع «الشريفة» ولبقيت قَلِقة مضطربة، وغير متمكّنة في موضعها. ولنا أن نتساءل بعد ذلك: ماذا يقصدان -ابن جني ومِن ورائِه الباحثُ- بهذه الصفة؟ أهو التشريف الديني؟ بحيث أنّ الله شرّفها وأنزل كلامه بها، وجعلها لغة الدين الخاتم، ثم تحدّى بها العرب أولي الفصاحة والبيان واللَّسَن، أم أنها تتميز بخصائص لغوية، ومزايا صرفية، حافظت عليها من دون أخواتها الساميات، ثم نزل بها كلام الله، فازدادت شرفًا على شرف؟!

أقول: لعل الاحتمال الثاني هو الأقرب لمقصد الرجلين؛ لأنّ كليهما ألمح إلى نظرته حول هذه القضية؛ أما ابن جني فقد أوضح في المقالة نفسها أنّ مميز العربية هو النظام اللغوي الدقيق، والحكمة الكامنة في استعمال كل تركيب بعينه، وأما الدكتور البعلبكي فيذكر في مقالته التي يتحدث فيها عن منزلة العربية بين الساميات، أنّ المنهج المرتضى في الحكم على تميز لغة في أي جانب إنما هو المنهج اللغوي الذي يستند إلى ثوابت من صُلب اللغة، لا من شيء خارج عنها، ثم يذكر بعد ذلك أنّ العربية تفرّدت بين أخواتها الساميات بكثير من المزايا التي تُنسب للغة السامية الأم.

يسلط الباحث الضوء على الواقع المتعثّر لتعليم العربية في المؤسسات الأكاديمية، وإعراض الطلاب عن تعلُّم لغتهم الأم، وإتقانها على مستوى جيد، ولا سيما علم النحو، فهو أكثر علوم العربية تجريدًا، فلذا كانت الجفوة بينه وبين متعلمي العربية كبيرة. ويعزو الباحث هذه الجفوة إلى تركيز النحويين على مسألة التعليل

في إطلاق أحكامهم النحوية، في حين أنّ التعليل يغير المنهج من الوصفية إلى المعيارية، الذي كان على النحاة أن يتجنبوه، ويكتفوا بوصف الظواهر. وفي ختام المقالة يذكر توصياتٍ للتحسين من واقع العربية المتردي في أوساط المتعلمين، فيدعو إلى تخليص النحو من شائبة «التعليل»؛ لأنها تنفِّر الطلبة من لغتهم، والتوجه نحو اعتماد المعنى بديلًا عن التعليل، كما فعل البلاغيون؛ لأن الغرض الذي وضع من أجله علم النحو هو دراسة المعنى من جوانبه كافة، هذا بالإضافة إلى التخفف من وطأة القيود التي وضعها النحاة، كـ«عصور الاستشهاد» أو «الوجه الضعيف». ومما يُستحسن لدارس العربية أيضًا أن يتعلم لغة سامية إلى جانب العربية؛ لإدراك الظواهر اللغوية بشكل أعمق وفي إطار تاريخي مقارن.

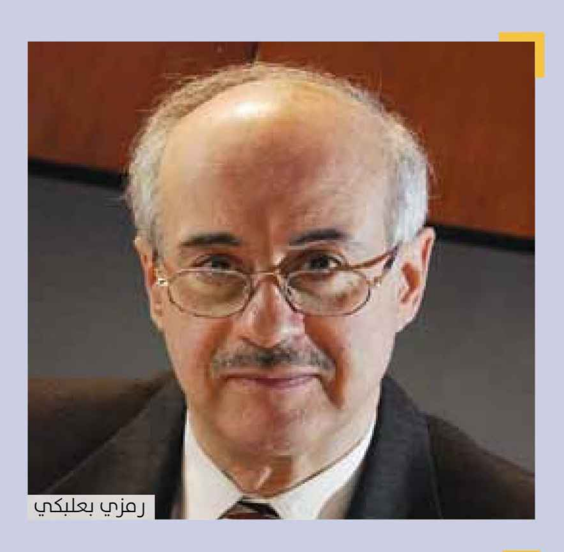
العربية في جمعية الأمم

ويُعالج الباحث أهم الاعتراضات التي وُجِّهت إلى اللغة العربية إبّان الجدال الدائر في جمعية الأمم المتحدة حول قبول اللغة العربية في الجمعية وجعلها لغة رسمية، وكان الاعتراض آنذاك هو أن العربية تنتمي إلى القرون الوسطى، ولا تصلح أن تكون لغة حداثة، أو تواصل في المنتديات الدولية. فرأى أن العربية فيها من المرونة ما يسمح أن يُطوع أساليب جديدة تستجيب لمقتضيات التخاطب السياسي والدبلوماسي، ففي معظم الوثائق الدبلوماسية العربية قد لا يعرف القارئ إن كان النص كُتب بالعربية من أصله أو تُرجم إليها، بل إن العربية قد استخدمت من المصطلحات الدبلوماسية ما يصعب ترجمته بكامل دلالته إلى لغة أجنبية؛ مثل: جلالة ودولة ورفعة وغبطة وسعادة وسمو ومعالي وعزة وعصمة. ولقد كان الباحث موضوعيًّا عندما رأى في ختام مقالته أنه لا بد من نقد ذواتنا العربية، علاوة عن الذَّبِّ عن لغتنا، فهل ذلَّلنا سُبُل الانطلاق للغتنا حتى في مجتمعاتنا، وهل وفَّرنا لها وسائل التصدي لخطر اللغات الأجنبية؟ فنحن نقدم للعالم ومنظماته صورة غير موحدة عن لغتنا. وهل لدينا واقع مصطلحي موحَّد؟

يجزم الباحث في مقالته عن التقعيد النحوي بأنّ نشأة النحو العربي كانت نشأة عربيةً خالصة، وهو ابن بيئته، وذلك لسببين:

أولهما- أنَّ المصطلحات في كتاب سيبويه كانت في طور الولادة، فقد يُعبِّر سيبويه عن المصطلح بجملة كاملة، وهذا دليل على أنها محلية النشأة، وليستْ مقتبسةً من نحو أمة أخرى.

ثانيهما- أنّ المُتأمل كتاب سيبويه يرى ترابطًا منهجيًّا، يجعله يُسلِّم بوجود خطة في ذهن سيبويه تقوم على تحليل التراكيب النحوية العربية بشكل دقيق، ولا يستقيم في المنطق أن يكون ذلك كله لنظام مُقترض من لغة أخرى، وطبقه على العربية. ولا ينكر الباحث ظهور الأثر اليوناني في دراسة النحو العربي وغيره من العلوم العربية، من حيث تناول الأشياء وتحليلها، وهذا أمر مستقلّ تمامًا عن مرحلة النشأة.


رمزي بعلبكي

يسلط الكتاب الضوء على الواقع المتعثِّر لتعليم العربية في المؤسسات الأكاديمية، وإعراض الطلاب عن تعلم لغتهم الأم، وإتقانها على مستوى جيد، ولا سيما علم النحو، فهو أكثر علوم العربية تجريدًا، فلذا كانت الجفوة بينه وبين متعلمي العربية كبيرة

القسم الثالث من الكتاب يضم مقالات في التأليف المعجمي، يستهلّه الباحث بمقالة عن نظرية الشدياق الاشتقاقية، وهي نظرية جديدة، تقوم على الثنائية اللغوية، مُغايرة للنظرية المعجمية الثلاثية السابقة، التي بنى عليها المعجميون العرب معجماتهم. لقد كان الباحث موضوعيًّا حين سرد في البداية إطراء مارون عبود على نظرية الشدياق الذي جعل كفة معاجم اللغة كلها تشول إذا ما وُزنت بسر الليال للشدياق. ثم بعد ذلك وضعها على ميزان النقد ليرى هل يمكن عدها نظرية ثابتة، وخطوة جديدة في مجال المعجم، ليتبيَّن له في نهاية المطاف «أن نظرية الشدياق الاشتقاقية قائمة في جوهرها على الافتراض، وفي تطبيقها على التعسف، وإن كان فيها ومضات خلَّاقة، وملاحظ صائبة، وجهد دائب في التقصي والمقارنة والنفاذ من الجزئيات إلى الخطوط العامة الكبيرة» ومما يوجهه إلى تلك النظرية من سهام النقد هي أن المعاني التي يُرجع إليها الأصول الثنائية قليلة جدًّا، ولا يمكن أن تقوم عليها لغة متكاملة، وأن معظم التأويلات التي يذكرها الشدياق لا تخلو من التكلف أو التمحل. ثم إن الباحث في نقده لنظرية الشدياق لا يبخسه حقًّا، ولا يغمطه فضلًا، بل يُشيد بجهده، ويُقرّ بنصيبها من الصحة في بعض الجوانب، بيد أنه يرى أنها لا يمكن أن تكون نظرية راسخة ثابتة.

حين تتوقف ساعة العقل

عائشة البصري روائية وشاعرة مغربية

رفع رأسه إلى شاشة الإعلان عن مواعيد الحافلات، تفحصها مليًّا، ثم تأفف بصوت مرتفع: أُفّ..! يبدو أن الحافلة تأخرت مرة أخرى.

التفتَ إلى السيدة المنتظرة بجانبي وسألها: من فضلك، لا أرتدي نظاراتي، هل ترينَ إعلانًا يخص الحافلة القادمة من الجزيرة الخضراء؟

ابتسمت المرأة الستينية بمودة في وجه الرجل السبعيني، وكما لو أنها تعرفه، اقتربتْ منه وأجابتْ بصوت حزين: لا أرى إعلانًا يخص حافلتكَ. اسأل الجابي هناك وراء الكونتوار.

مع أنه في تلك اللحظة بالذات أُعلن عن الوقت المحدد لوصول الحافلة نفسها.

ما هَمَّني، قلتُ لنفسي.

تركتُه يتجه نحو الكونتوار متمتمًا كلامًا لم أفقهه، واتجهتُ أنا إلى محطة الإركاب. توقفتُ عند الرصيف رقم ١٢ كما هو مكتوب على بطاقة سفري. وقفت أنتظر قدوم الحافلة. انتبهتُ، ما زال على وقت السفر أكثر من ثلاثين دقيقة، وقت كاف لتناول فنجان قهوة وقطع من «التشورُّو»، تخصُّص مقصف محطة غرناطة. في الوقت المحدد دخلت الحافلة، نزل المسافرون، وترجل السائق. من خلال زجاج المقصف، رأيت الرجل يتوجه إلى السائق ويسأله وهو يتفحص وجوه المسافرين القادمين واحدًا واحدًا:

هل هذه الحافلة قادمة من الجزيرة الخضراء؟

أجاب السائق بتعاطف غير مبرر:

لا، إنها قادمة من طريفة.

لكن اللافتة تحمل اسم الجزيرة الخضراء.

احتجَّ الرجل بإصرار.

أجاب السائق بهدوء:

أخبرتنا الشركة أن لا مسافرين في محطة الجزيرة الخضراء، فألغيناها من خط السفر هذا اليوم.

ازداد احتجاج الرجل:

كيف تلغون رحلة دون إخبار سابق، ابنتي نَوَت السفر على هذا الخط.

ثم حك رأسه مخمِّنًا:

لهذا لم تأتِ ابنتي هذا الصباح، الحمد لله، اعتقدت أن الحافلة تعرضت لحادثة في الطريق، لا يهم ألّا تأتي ابنتي في هذه الرحلة، المهم أنها بخير. ثم استدار نحو منظفة كانت منهمكة في جمع بقايا طعام على مقعد عريض:

ها أنت ترين يا بيبا، لم تكن حادثة سير ما أخَّر ابنتي، إنما سوء تدبير شركة النقل. في المرة القادمة سأنصحها بأن تأخذ حافلة من شركة بالْيَاريش، شركة ميغابُوس لا تحترم المسافرين.

صدَّقت المنظفة على كلامه بحركة من رأسها وتابعت عملها. اختفى الرجل في الممر المؤدي إلى باب الخروج. في الحافلة كانت جارتي هي نفس المرأة الستينية التي سألها الرجل أول الأمر. دون مناسبة، وكتكملة لحديث لم يجرِ بيننا، قالت:

أتعرفين أن العديد من الناس يفقدون الذاكرة من الألم والصدمة؟ عقل هذا الرجل أصابه التلف لكن ذاكرته ترفض النسيان. النسيان يساعد الذاكرة على تنظيف مشاعر الحب أو الكراهية المفرطة؛ كي لا يجن العقل. كل جمعة يأتي الرجل المسكين إلى هذه المحطة للسؤال، بنفس اللهجة والإيقاع، وفي نفس التوقيت، عن الحافلة القادمة من الجزيرة الخضراء، التي كان من المفروض أن تحمل ابنته إلى غرناطة، منذ خمس سنوات. لم يكن لديه في هذا العالم غير تلك الابنة، التي كانت تعيش مع أمها

المطلقة. وكانت نهاية الأسبوع حصة الوالد من ابنته. منذ ذلك الحين توقفت ذاكرته عند هذه اللحظة، لحظة أعلنوا عن تعرض الحافلة لحادثة وعن وفاة ابنته. سوء الأقدار جعل الجميع ينجو إلا ابنته البالغة من العمر تسع عشرة سنة.

رسمت علامة صليب على صدرها، وتمتمت بأدعية قبل أن تواصل:

رفض حتى أن يتسلم تعويض التأمين وهو مبلغ مالي لا يستهان به. فالمذنب كان السائق الذي غفا أثناء السياقة. الكل في محطة غرناطة يجاريه لأنهم يعرفونه ويعرفون مصابه، لم يتأخر عن موعده كل جمعة إلا مرة واحدة، يوم نفقت القطة. وحسب ما حكت لي بيبًا منظفة المحطة فإن القطة كانت لابنته. بعد شهور، قنطت القطة من انتظار عودة صاحبتها، فرَمَتْ نفسها من النافذة إلى حاوية الأزبال.

صمت. فجأة، التفتت إلي:

ألا توافقينني على أن انتحار القطة فيه ما يُريب؟ كثيرًا ما تتماهى أرواح القطط بأرواح البشر.. أن يقتلها الرجل أمر وارد، انتظار القطة يذكره بانتظاره المؤلم.

.. أعرف شيئًا عن هذا الارتباك بين التذكر والنسيان. فقد سبق وعانيت في فترة من حياتي من نسيان النسيان، وتلك حكاية طويلة لا تكفيها مسافة هذه الرحلة.

دون كلمة، حركت رأسي بتعجب. في الواقع كان سردها سلسًا ومتناسقًا جاهزًا للتدوين إذا ما فكرت يومًا في سرقة قصتها. غير أنني لم أعتد هذا الاقتحام المفاجئ، وبخاصة في بلد أوربي. حاولتُ أن أجد تفسيرًا لذلك، كأن تكون قد لاحظتْ عينيَّ الفضوليتين وهما تتبعان الرجل في كل مراحل السؤال. ظننتُ أن السيدة أفرغت ما في جوفها من مرارة وحسرة، وأشبعت تلك الرغبة في القص التي تصاب بها العجائز عادة، لكنها حولت بصرها إلى الحقول الممتدة على جنبات الطريق، لم تنتبه حتى إلى أنني لست إسبانية ولا أفهم بعض ما تنطق به حين تسرع في إيقاع الكلام. ودون أن تنظر إلي تابعت:

أصبح هذا الرجل جزءًا من رحلتي؛ لأنني أستعمل هذا الخط مرة في الشهر، لأزور ابنتي في الجزيرة الخضراء في مأوى للاحتياجات الخاصة. قضيت عشر سنوات وأنا أعتني بها وحدي عن طواعية، وأربع سنوات أخرى وأنا أنتظر مكانًا لها في مأوى، بعد أن أبدت ميولًا للعنف.. منذ أكثر من عشر سنوات وأنا أطالب المسؤولين بنقلها إلى مأوى في غرناطة لتكون قريبة مني، وأتوصل دائمًا برسائل اعتذار مبرر بأنه لا مكان في مأوى غرناطة، وحين يشغر مكان سيعملون على تلبية طلبي. عادة تغويني حكايات الأكبر مني سنًّا، وقد أطعمها بأسئلة حافزة، لكنني لم أنم جيدًا ليلة أمس في الإقامة الجامعية، وأحس بخمول ذهني وجسدي، لهذا لم أسألها عن الحلقة المفقودة: أين والد الابنة؟ التفتت نحوي، فأطل دمع لازوردي من عينين هما آخر مسحة جمال فضلت عن الشباب. وجه معبِّر لكنها ملامح لا تصلح لأن تكون لشخصية من الشخصيات الروائية المستقبلية، وذلك ما أخمد فضولي تمامًا.

مرة ذهبت أشتكي في المصلحة الشؤون الاجتماعية، فواجهتني الموظفة العانس بسؤال اتهامي:

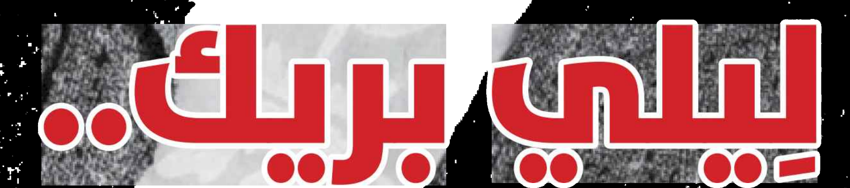
ألم تكوني تعلمين أن الحمل بعد الأربعين ينتج عنه ولد معاق؟

مجاملة لألم إنساني رسمت على وجهي ملامح تعاطف واهتمام بقصة المرأة ما شجعها على الاستمرار في البوح:

لا أدري إن كنتُ سأواظب على هذه الزيارات مع تقدمي في السن، أو سأصبح مثل هذا الرجل أتردد على المحطة للسؤال فقط. وتحلّ محلي امرأة أخرى لتحكي لجارتها قصتي.

أما أنا فلا أعرف إن كانت تلك المرأة ستنزعج أو تتألم إذا عرفت أنني سرقت حكايتها، فعلًا، لأحكيها لكم.





لِيلي بريك..

من عشيقة ماياكوفسكي إلى عميلة في الشرطة السرية!

من أكثر النساء تأثيرًا في الثقافة السوفييتيّة وصفها نيرودا بـ«مُلهمة الطليعة الروسيّة»

عماد أبو صالح شاعر وكاتب مصري

عاشت لِيلي بريك بالطول والعرض. عاشت حتّى شبعت من العيش، فأنهت حياتها بكامل رغبتها في السابعة والثمانين من عمرها. كأنّ ليلي لا يليق بها أن تموت دون إرادتها، ميتة عاديّة مثل كلّ الناس. كأنها أرادت أن تحدّد وقت موتها بنفسها، حتّى وهي في أرذل العمر، وأن تختم تاريخها الطويل في التمرّد، بمقاومة سلطة ملاك الموت، وهي جلد على عظام. كانت ليلي قاتلة. لا القتل الكلاسيكي بالرصاص الحي، إنما باللحم الحي. بحرارتها وحريّتها، بجبروتها وجرأتها. كانت أينما تسير، يتبعها طوابير من المعجبين والعشّاق والمجانين. حين تراها لن يكفي أن تقول: «جميلة»، لا بدّ أن تصرخ عاليًا: «منتهى الجمال»!

ما الذي يتبقّي لي لأكتبه عن ليلي بريك؟

لا شيء تقريبًا، لا كبيرة ولا صغيرة، إذ إنها حين كانت تعطس، يكون هناك من يحتفي في قصيدة أو لوحة أو قطعة موسيقيّة، بروعة عطستها. واحدة من أكثر النساء تأثيرًا في الثقافة السوفييتيّة، لا يصعد شاب سلالم الشهرة، مهما كانت موهبته، إلا إذا منحته تأشيرة الدخول، ووصفها بابلو نيرودا بأنّها «مُلهمة الطليعة الروسيّة»، وهو إعجاب ملطّف، إذ لا بد أنه كان يريد أن يمدحها أكثر، لكنه خاف على مشاعر «ماتيلدا»، أو خاف من عقاب «ماتيلدا»!

* * *

وُلدت ليلي يوريفنا كاجان يوم ١١ نوفمبر ١٨٩١م لعائلة يهودية ثريّة في موسكو. أبوها محامٍ وأمّها معلّمة موسيقا، أما أختها الأصغر منها، فهي إلزا تريولية، التي ستُعرف فيما بعد باسم إلزا أراغون، نسبة إلى الشاعر الفرنسي لويس أراغون الذي خلّد عيونها في ديوان كامل.

تلقّت ليلي تعليمًا راقيًا، وأتقنت الألمانية والفرنسية، ورقص الباليه، والعزف على البيانو، وتخرّجت من معهد موسكو للهندسة المعماريّة. في سنّ الثالثة عشرة أدركت قدرتها الباكرة على «سحر الرجال». جلبت كثيرًا من المتاعب لوالديها، تقول: «أمي لم تعرف الراحة بسببي، كان لا يغمض لها جفن». كانت دائمًا «تقع في الحب بسهولة»، وهو في كل مرّة «حبّ حتى الموت»، مع ليلي دائمًا هناك حبّ جديد.

ما إن بلغت السابعة عشرة، حتّى تكوّر بطنها الجميل. ممّن؟ لا تذكر المراجع اسم ذلك الحبيب في سلسلة الحبّ الطويلة، ليلي نفسها لا تذكره، أو ربّما لا تتذكّره. أجرت عملية إجهاض في قرية نائية، وكان الثمن عدم قدرتها على إنجاب أطفال بقيّة عمرها. لا بأس أيضًا، ليليشكا طفلة الجميع المدلّلة، فما حاجتها لطفلة أو طفل؟!

في ٢٦ فبراير ١٩١٢م تزوّجت الشاعر والناقد أوسيب بريك، وانتقلت للعيش معه في سانت بطرسبرغ، وبعد أشهر عدة قرّرا تحويل الشقّة كلّ أحد إلى صالون أدبي للكتّاب والشعراء والرسّامين وصنّاع الأفلام والثوريّين من الجيل الجديد.



ليلي وماياكوفسكي

ذات ليلة من ليالي يوليو عام ١٩١٥م جاءت إلزا التي كانت في التاسعة عشرة من عمرها، ومعها عملاق فارع الطول، قويّ البنية، وعيناه تقدحان شررًا. ما الذي ستفعله «ماكينة بشريّة» كهذه في صالون أدبي؟ ستفعل كثيرًا، ستغيّر حياة ليلي بريك برمّتها، وتغيّر وجه الشعر الروسيّ كلّه. كانت الغرفة معبّأة بدخان السجائر، ومليئة عن آخرها بضيوف جاؤوا لإلقاء أشعارهم. كسر فلاديمير مایاكوفسكي آداب صالون آل بريك، وألقى واقفًا قصيدته الطويلة «غيمة في بنطلون»، التي تشتبك فيها اللغة الثوريّة باللغة الدينيّة، كأنه شجار عنيف بين امرأتين، وحين انتهى، كان يمكنك أن تسمع رنّة إبرة على البلاط لدقائق طويلة. الكتاب الصغير الذي كتبته إلزا عن مایاكوفسكي، وصدر في باريس بعد تسع سنوات من وفاته، يتضمّن «تشريحًا» لجسده بعيون أنثويّة: «يخيّل إليّ أنني ما زلت أراه يمشي في شوارع موسكو، برأسه العالية مقارنة برؤوس غيره من المارّة، تلك الرأس المذهلة ذات الجمجمة الضخمة المستديرة، والوجنتين المستطيلتين الغائرتين، والفكّين القويّن، والعينين الكستنائيتين العميقتين الذاهلتين، برموشهما التي لا تكفّ عن الرفيف، وجبهته بأخاديدها القصيرة المتغضّنة. كان يمشي على قدمين قويّتين، ونصفه العلوي، بمنكبيه العريضين، كأنه تمثال نصفي».

كانت ليلي قد سمعت عن هذه «القنبلة» أنه منبوذ من المجتمع، وسُجن ثلاث مرّات في سنّ المراهقة، وتخلّى عن السياسة الحزبيّة، ويبادل المؤسسات البرجوازية ريبة بريبة، وانتقل إلى موسكو لدراسة الفن، ويحظى بمحبّة طاغية في أوساط الشباب الراديكالي، ويقرأ قصائده في الشوارع. ماكينة بشريّة وطاقة شعريّة، هذا كافٍ ليجذب ليلي، ولتبدأ واحدة من أهم قصص الدراما والحب في التاريخ الروسي. ماذا عن زوجها؟ لا يهمّ، ليلي سترتّب الأمر، ليلي عندها حلّ لكلّ مشكلة.

* * *

في عام ١٩١٨م، كتبت ليلي: «بعد التأكّد من مشاعري تجاه ماياكوفسكي، كنت قادرة على إخبار بريك بكل ثقة عن حبّي، وقرّرنا نحن الثلاثة، أن نواصل علاقتنا الحميمة». بوضوح أكثر: احتفظت ليلي بالرجلين، واقتسمها الرجلان، بالعدل، وسط صدمة وقتها في المجتمع الروسي. انتقل ماياكوفسكي للإقامة في شقة سانت بطرسبرغ بعد طول تشرّد في الشوارع، وهناك صورة من هذه الحقبة تُظهر ليلي واقفة بين «رجُليها» وابتسامة عريضة تكسو


ليلي مع زوجها وماياكوفسكي

وجهها. ماذا عن إلزا؟ ليست مشكلة. يبدو أن إلزا شبعت أو ملّت من ماياكوفسكي، وتنازلت عنه بطيب خاطر لأختها الكبيرة، وستجد بكل تأكيد واحدًا غيره. بلا ميلودراما، الحكاية بسيطة: ليلي خطفت لُعبتها، وستقتني لُعبة غيرها.

كتبت ليلي في مذكراتها: «ماياكوفسكي وقع في حبّي مرّة واحدة إلى الأبد. أقول: إلى الأبد؛ لأنه سيبقى لقرون عدة، ولن يولد من يمحو هذا الحب من وجه الأرض». ماذا عنها هي؟ أحبّته؟ ها هي إجابة: دائمًا تحكي ليلي هذه الحكاية ولا تملّ من تكرارها: «ذهبتُ مع ماياكوفسكي إلى مقهى بتروغراد الشهير. قبل مغادرتنا، نسيت حقيبتي، وعاد لاهثًا لجلبها. على الطاولة المقابلة كانت تجلس سيدة مذهلة، الصحافيّة المعروفة لاريسا ريسنر، نظرت بحزن إلى ماياكوفسكي وقالت: يبدو أنك ستحمل هذه الحقيبة مدى الحياة». تعلّق ليلي بفخر على حكايتها قائلة: «أنا ليليشكا! عليه أن يحمل هذه الحقيبة في فمه، لا كرامة في الحبّ». ستصبح ليلي ملهمة ماياكوفسكي لمدة عشرين عامًا. كرّس لها وعنها القسط الوافر من قصائده الغنائيّة، وكتب سيناريو فلم «السلسلة» وقاسمها بطولته، كما نشر بالتعاون معها ومع أوسيب بريك والمصوّر ألكسندر رودتشينكو، مجلّة الفنون اليساريّة التي فتحت صفحاتها للمبدعين الجدد.

في أواخر سنة ١٩٢٠م، كاد الشرخ يضرب جدار العلاقة الثلاثيّة؛ بسبب شخصيّة ماياكوفسكي الدراماتيكيّة المتقلّبة. تعرّف خلال رحلة في باريس على روسيّة شابّة، هي تاتيانا ياكوفليفا، وبدأ معها قصّة غراميّة. امرأة تأخذ ماياكوفسكي من ليلي؟ مستحيل. ها هي تستعيده: «أقنعته بأن يعود من باريس بسيّارة رينو، وأن يتعلّم القيادة. أنا كنت دائمًا وراء عجلة القيادة. عندما كان هناك تهديد بالفراق بيني وبينه بسبب علاقته مع تاتيانا ياكوفليفا؛ طلبت من أختي إلزا، التي تعيش في باريس، كتابة رسالة تزعم فيها تاتيانا بأنها ستتزوّج من نبيل ثري، وقراءتها بصوت عال في إحدى الأمسيات.

ليلي بريك تتعاون مع الشرطة السرية

تجربة مؤلمة؟ ليس كثيرًا. واصلت ليلي تعاونها مع الشرطة السريّة (OGPU)، ووزارة الداخلية (NKVD)، وجهاز أمن الدولة (CHEKA)، وغيرها من وكالات الاستخبارات السوفييتيّة، كما كانت «زائرة» دائمة لاتحاد الكتّاب في بيريدلكينو، وهو ما أثار تساؤلات عن دورها في القبض على عدد من المبدعين خلال تلك الحقبة.

كثيرون أعربوا عن شكوكهم في تعاون ليلي وأوسيب مع السلطات منذ وقت طويل. بوريس باسترناك كان يصف شقّتهما بأنها: «قسم شرطة موسكو». سيرجي يسينين، كتب بالطباشير على باب الشقّة: «هل تظن أن بريك، الناقد الأدبي، يعيش هنا؟ مخبر أمن الدولة يعيش هنا». آنا أخماتوفا أطلقت على الشقّة نفسها اسم: «ملتقى الكتّاب مع أمن الدولة».

في عام ١٩٩٠م، بعد الإفراج عن المحفوظات السريّة لوزارة الداخلية السوفييتيّة، نشر الصحافي فالنتين سكورياتين تحقيقًا في العدد الخامس من مجلة (ru) بعنوان: «من، أنا، أطلقت النار على نفسي؟ لا تقل ذلك!»، يتناول فيه موت ماياكوفسكي الغامض وحصّة ليلي من الميراث بعد وفاته. تضمّن التحقيق الأرقام التسلسليّة في أمن الدولة لكل من أوسيب وليلي (٢٤٥٤١ - ١٥٠٧٣ على التوالي)، مؤكدًا تجنيد أوسيب عام ١٩٢٠م، في حين لحقت به زوجته في عام ١٩٢٢م.

بُهت ماياكوفسكي وقرّر على الفور إنهاء علاقة الحبّ مع تاتيانا، التي لم تكن على علم بهذه المؤامرة».

* * *

عام ١٩٢٨م تبدّلت موسكو. ازداد قمع الشعراء والفنانين، واستقرّت الستالينيّة على كرسيّ الحكم، مما ينذر بحمّام دم في العقد القادم، وبدأت التمزّقات الروحيّة تهزّ بدن ماياكوفسكي العفيّ. في ١٤ إبريل ١٩٣٠م، أطلق رصاصة على قلبه بدون سابق إنذار. خيبة أمل في الثورة أم في ليلي؟ ربّما الاثنان معًا. ترك رسالة بخطّ يده: «إليكم جميعًا، أموت، ولا تتّهموا أحدًا في موتي، أرجو تجنّب القيل والقال، هذه الأشياء أكرهها. أمي، وأخواتي، ورفاقي، سامحوني. هذه ليست الطريقة الصحيحة (لا أوصي بها الآخرين)، ولكن ليس هناك طريقة أخرى للخلاص. ليلي أحبّيني. الرفاق، الحكومة، عائلتي تتكوّن من ليلي بريك، ماما، أخواتي، فيرونيكا فيتولدوفنا بولونسكايا، إذا كان يمكنكم أن توفّروا حياة كريمة لهنّ، أشكركم. أعطوا هذه القصيدة غير المكتملة لآل بريك، سيدقّقونها».

أما القصيدة التي لم يكملها فهي:

«ما يجب أن يحدث حدث
قارب الحبّ تحطّم
على الروتين الكئيب
اختبرتُ الحياة
ويجب أن نتخلّى
عن تبادل الأذى
والآلام والضغائن».

استقبلت ليلي خبر الانتحار بهدوء. قالت: «كان عصبيًّا دائمًا. أنقذته منه قبل مرتيّن». فعلًا، متعب يا ليلي أن تنقذيه في الثالثة.

شُيّعت جنازة ماياكوفسكي بعد أربعة أيام. سار ١٥٠ ألف شخص وراء تابوته في شوارع موسكو. حشود لم تجتمع من قبل إلا في جنازتين: لينين وستالين. لو دقّقت في الصور، ستجد عينين

كثيرون أعربوا عن شكوكهم في تعاون ليلي وأوسيب مع السلطات. باسترناك كان يصف شقّتهما بأنها: «قسم شرطة موسكو». يسينين كتب بالطباشير على باب الشقّة: «هل تظن أن بريك، الناقد الأدبي، يعيش هنا؟ مخبر أمن الدولة يعيش هنا». آنا أخماتوفا أطلقت على الشقّة: «ملتقى الكتّاب مع أمن الدولة»

واسعتين وسط الجموع، فشلت الفجيعة في تخفيف حدّة جوعهما للحياة، عينا ليلي.

* * *

الحياة تستمر. مع ليلي، يجب أن تستمر. مَن القادم؟ لا بد أن يكون رجلًا مناسبًا للمرحلة. حصلت على الطلاق من أوسيب، وبعد شهور قليلة من انتحار ماياكوفسكي، تزوّجت القائد العسكري فيتالي بريماكوف. من حبيبة شاعر، إلى زوجة جنرال، يا للهول! «خطوة تكتيكية ذكية لضمان فتح خط ساخن مع ستالين لإقرار الدولة بمكانة ماياكوفسكي في التاريخ الروسي»، هكذا يبرّر بعضٌ أسباب انحدار ليلي من المستقبليّة إلى الستالينيّة. عام ١٩٣٥م اشتكت فعلًا في رسالة إلى ستالين مباشرة من تجاهل الدولة لأشعار ماياكوفسكي. غسيل سمعة، أم شكوى حقيقية؟ لا يمكن الجزم. صدر أمر فوري من ستالين نفسه إلى نيكولاي يزوف: «الرفيق يزوف، يرجى الاهتمام بشكوى بريك. ماياكوفسكي كان ولا يزال الأفضل، الشاعر الأكثر موهبة في عصرنا السوفييتي. تجاهل ذكراه وأعماله الإبداعية جريمة. شكوى بريك مبرّرة في رأيي». لكن هذا القرب الحميم من ستالين، لم يمنع اعتقال بريماكوف سنة ١٩٣٦م بتهمة الخيانة وإعدامه رميًا بالرصاص مع عدد من التروتسكيين، على رغم تبرئته بعد وفاته بـ٢١ عامًا.

الاتهامات بالعمالة، لم توقف ليلي عن مواصلة الحياة. «موهوبة في فنّ العيش» كما يقول ماياكوفسكي. في عام ١٩٣٨م تزوّجت من الناقد الأدبي الشاب، فاسيلي كاتانيان، وبقيت معه حتى وفاتها. حاولت في السنين اللاحقة استعادة الماضي، بتحويل شقّة موسكو إلى صالون أدبي، لكنها أخفقت في إعادة تدوير الزمن. حاولت تكرار العلاقة الثلاثيّة مع زوجها وحبيب جديد هو المخرج سيرجي باراجانوفا، لكن الجسد كان قد ترهّل، ولم تعد تجدي صعقات كهذه في لفت الأنظار. سعى الشيوعيون «الأرثوذكسيون» منذ أوائل السبعينيّات، لطيّ صفحة أوسيب وليلي بكل ما تستدعيه ذكراهما من مستقبليّة، بوهيميّة، ومغامرة أخلاقية تشوّه سمعة ماياكوفسكي.

عاشت ليلي على بقايا مجدها الغابر. لا احتفاءات تقريبًا ولا تكريمات، باستثناء دعوات متناثرة في باريس للمشاركة في معارض استعاديّة، و«فستان رائع» أهداه لها مصمم الأزياء الفرنسي الشهير إيف سان لوران في عيد ميلادها الخامس والثمانين. يوم ٤ أغسطس ١٩٧٨م، في منطقة بيريدلكينو، بلعت ليلي جرعة هائلة من أقراص «نيمبوتال»، ونامت نومها الأبدي، بعد أن كتبت رسالتها الأخيرة: «لا تلوموني. فاسيك، أنا أعشقك، سامحني. والأصدقاء، سامحوني. ليلي».

«لا» حرف نهي
ليلي تأمر وتنهي من الموت
إياكم أن يلومها أحد، نفّذوا.

جلال الدين الرومي الأميركي

قصائده الأكثر مبيعًا مع بزوغ نجم ترمب

محمد الحجيري كاتب لبناني

جلال الدين الرومي، الشاعر الأفغاني المولد، الفارسي اللغة، الصوفي الهوى، والتركي الضريح، اليوم من بين الشعراء الأكثر شعبية في الولايات المتحدة والغرب، برغم أنه لم يكن مشهورًا فيها قبل عشرين عامًا. لقد تحدثت كثير من الدراسات عن تأثيره في الشرق والغرب، خصوصًا المستشرقة الألمانية آنا ماري شيميل في كتابها «الشمس المنتصرة»، وهذا التأثير كان نخبويًّا بين المستشرقين والمهتمين، والاهتمام بشعر الرومي الآن، يتجاوز القيمة الأدبية إلى أشكال مختلفة، فمع مجيء دونالد ترمب رئيسًا الذي صعد في خطابه الشعبوي ضد المسلمين المهاجرين، حينها كتبت صحيفة «واشنطن بوست»: «أليس مدهشًا أن تصير قصائد الرومي، فيلسوف القرن الثالث عشر المسلم المتسالم» أكثر القصائد مبيعًا «في الولايات المتحدة مع ظهور نجم ترمب؟ إذا عاد الرومي حيًّا، سيرى أن الأميركيين لا يكادون يتوقفون عن قراءة قصائده ونشرها، رغم أن ترمب يتحدث عن ترحيل المسلمين من أميركا، ومنعهم من دخولها».

قالت صحيفة «لوس أنجلس تايمز»: «مثل قصائد عمر الخيام، صارت قصائد الرومي الروحية مفضلة في الأعراس، واحتفالات البلوغ، ودفن الموتى. ها هو ضباب أمام أعيننا يعيدنا إلى عصر الإسلام الذهبي». وافتتحت الجريدة ملفها الخاص بالرومي «لم تحتل أية مجموعة لمشاهير الأميركيين من الكتاب أمثال روبير فروست أو والاس ستيفنز أو الشاعرة سيلفيا بلاث والأوربيين على غرار هوميروس، ودانتي، وشكسبير، رأس قائمة الكتب الأكثر مبيعًا في الولايات المتحدة الأميركية على امتداد العقد الماضي مثل قصائد الرومي».

توجد ترجمات قديمة لمؤلفات الرومي إلى اللغة الإنجليزية ولغات أوربية أخرى في إيطاليا وألمانيا وفرنسا وإنجلترا. وقبل نصف قرن، صدرت ترجمات حديثة له أنجزها آرثر آرباري، وهو أستاذ جامعي بريطاني (كان قد ترجم القرآن الكريم ترجمة حديثة). لكن، لم يهتم الأميركيون بالرومي إلا مؤخرًا. فقد ترجم كولمان باركس، وهو شاعر أميركي،



ميدالية باسم الرومي أصدرتها اليونسكو بمناسبة مرور ٨٠٠ عام على ميلاده

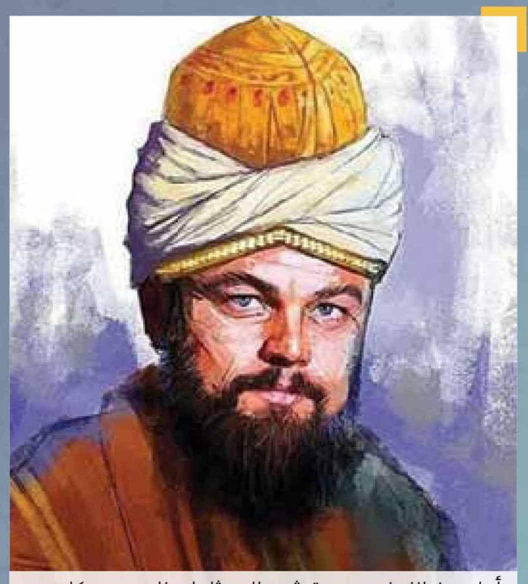
بعض قصائده، ومنها: «ضروريات الرومي» (عام ١٩٩٥م)، و«كتاب الحب» (عام ٢٠٠٣م). ومنذ هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، أصبح الرومي بمنزلة المعبر الذي وصل بين الأميركيين والإسلام. وشكلت قصائده «جسرًا بين الشرق والغرب» كما يقول ويليام دالريمبل الناقد والأديب في «الغارديان».

جزء من الرحلة الروحية لمشاهير هوليود

وبلغ اهتمام الأميركيين بالرومي قمته عام ٢٠٠٧م، بمناسبة مرور ٨٠٠ عام على ميلاده، ووزعت ميداليات باسمه من جانب منظمة اليونسكو، التي جاء في إعلانها آنذاك «أفكار وآمال الرومي يمكن أن تكون جزءًا من أفكار وآمال اليونسكو». وجد أكثر من ٢٨ موقعًا إلكترونيًا على موقع ماي سبيس وحده تحمل مراجع حول أعمال الرومي. كما نُشر أكثر من ٢٢٠٠ تسجيل فيديو حول الرومي. وعندما قرر كريس مارتن، مغني فرقة «كولدبلاي» الانفصال عن زوجته الممثلة الأميركية جوينيث بالترو، وحينما انتابته حالة من القنوط، أهداه صديق له كتابًا لرفع معنوياته، وقد كان ذلك الكتاب مجموعة من قصائد الرومي، من ترجمة كولمان باركس. قال مارتن بعد ذلك عن أشعار الرومي: إنها غيَّرت حياته، بل تضمن آخر ألبومات كولدبلاي مقطعًا بصوت باركس من إحدى قصائد الرومي يقول فيه: «هذا الإنسان بيت للضيافة/ في كل صباح يصله زائر جديد / الفرح، الحزن، الدناءة / إنها لحظات وعي خاطفة/ تأتي كما لو كانت ضيفًا غير متوقع». وكان الرومي جزءًا من الرحلة الروحية لمشاهير آخرين، مثل مادونا التي غنت من كلماته: «تعلم كيف تقول وداعًا»، وتنافست كل من نجمة هوليود ديمي مور، وزميلتها غولدي هاون وسارة جيسكا باركر على شراء حقوق قراءة هذه الأشعار على أسطوانات مدمجة، (لأن الرومي كان، أيضًا، موسيقيًا مشهورًا، واستعمل كثيرًا آلة الناي، غنت الأميركيات بعض قصائده على أنغام هذه الآلة).

وتُنشر كلمات الرومي يوميًا على مواقع التواصل الاجتماعي، بهدف حفز من يقرؤها على الأغلب. إضافة إلى عروض الأزياء الأميركية التي استضافت شعر الرومي كأسلوب تسويقي لملابس السهرات الرومانسية، وأصبحت عباراته تزين ستائر الحمامات، والحلي وأشجار عيد الميلاد وشركات الآلات الموسيقية التي قررت حفر أبيات من شعره على منتجاتها. كذلك تنشر الأبواب الثقافية في الصحف الصادرة في المدن الأميركية الكبرى كلها تقريبًا أماكن قراءة أشعاره ومواعيدها وإلقاء محاضرات عنه وعن أعماله.

تحولت قصائد الرومي ودواوينه، على يد باركس، إلى نجاح قياسي تجاري يتربع مؤلفه على عرش إمبراطورية الشعر الغربي الحديث إلى جانب أسماء نعرفها وهي شديدة المعاصرة، لكن انتشار القصائد الرومية كان مفخخًا ببعض الشوائب، ففي مقالة لروزينا علي في مجلة «ذي نيويوركر»، تناولت عملية محو الأفكار



أعلن «فرانزوني» عن ترشيح الممثل ليوناردو دي كابريو للقيام بدور شخصية الرومي في فلم سينمائي

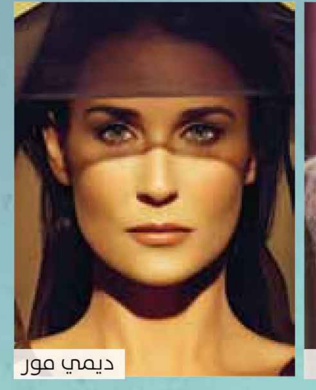
> **انتشار القصائد الرومية كان مفخخًا ببعض الشوائب، ففي مقالة لروزينا علي في مجلة «ذي نيويوركر»، تناولت عملية محو الأفكار والمعاني الإسلامية والقرآنية في التراجم الأميركية لشعر الرومي**

والمعاني الإسلامية والقرآنية في التراجم الأميركية لشعر الرومي، وناقشت ما إذا كان ذلك الحذف متعمدًا، أم أنه جاء بهدف تقريب الصورة، وإذا ما كان يشوه النص الأصلي أم يحافظ عليه. تقول الكاتبة: «إن أستاذة الدراسات الفارسية بجامعة ماريلاند، فاطمة كيشاورز، أخبرتها أن الرومي كان على الأغلب يحفظ القرآن الكريم؛ نظرًا لتكرار استشهاده به في أشعاره، وهو ما قاله الرومي نفسه سابقًا، إذ قال عن «المثنوي» بأنه يشرح القرآن الكريم». يقول أوميد صافي، أستاذ دراسات الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية في جامعة ديوك: إن ذلك حدث خلال العصر الفيكتوري، حينما بدأ القراء في الغرب فك ارتباط الشعر الصوفي بجذوره الإسلامية، إذ لم يتمكن المترجمون ورجال الدين في ذلك الوقت التوفيق بين أفكارهم ورؤيتهم للإسلام، وبين هذه الأفكار الأخلاقية السامية غير التقليدية التي وردت في شعر الرومي، تدلل الكاتبة على فصل الغرب الرومي عن الإسلام بمقدمة ترجمة «المثنوي» للسير جيمس ريدهاوس الصادرة عام ١٨٩٨م، التي قال فيها: «يخاطب المثنوي هؤلاء الذين يرغبون في ترك العالم، ويحاولون معرفة الله والقرب منه، أولئك الذين يريدون محو الذات وتكريس أنفسهم للتفكر والتأمل الروحاني».

وساهم مترجمون عدة خلال القرن العشرين في تعزيز حضور الرومي في النصوص الإنجليزية، إلا أن باركس هو من كان أكبر المساهمين في توسيع قاعدة القراء للرومي، هو ليس مترجمًا بقدر كونه مفسرًا، فهو لا يعرف قراءة الفارسية أو كتابتها، إلا أن ما قام به كان تحويل تراجم القرن التاسع عشر إلى نظم أميركي. يقول باركس: إن شعر الرومي هو أشبه بالسر الذي يفتح القلب، وإنه من الصعب التعبير عنه بالكلمات، ومن أجل أن يتمكن فهم بعض الأشياء التي كان صعبًا عليه إيضاحها، أعطى باركس نفسه شيئًا من حرية التصرف في التعامل مع النص، وبخاصة في بعض الكلمات المستوحاة من النصوص الإسلامية التي كان صعبًا عليه كتابتها بلغة أخرى.



مادونا



ديمي مور

الرومي وتحدي الصورة النمطية للمسلم

ولم يقتصر أمر الاهتمام على شعر الرومي، فانتشاره والاهتمام بنصوصه، دفع بعض المنتجين إلى الحماسة لتصوير فلم عنه، مثل: السيناريست ديفيد فرانزوني، مؤلف فلم The Gladiator، والمنتج ستيفين جويل براون، قالا قبل مدة: إنهما يريدان تحدي «الصورة النمطية» عن الشخصيات المسلمة في السينما الهوليودية، وذلك من خلال تسليط الضوء على حياة جلال الدين الرومي. ويَعُدّ فرانزوني «الرومي مثل شكسبير... ومن الواضح أنه لا يزال يتمتع بصدى واسع حتى اليوم، وهؤلاء هم دائمًا ممن يستحقون الاكتشاف». لكن فرانزوني واجه موجة واسعة من الانتقادات؛ بعد إعلانه عن رغبته في أن يؤدي ليوناردو دي كابريو شخصية الرومي، لا ضير في أن هوليود تبحث عن الجمهور والاستهلاك، واختارت شخصًا يحمل هوية كونية أو عابرة للهويات، فهو الأفغاني والفارسي والتركي والصوفي والأميركي والغربي والعربي والإسلامي...

بالطبع اندفاع ديفيد فرانزوني لكتابة فلم عن الرومي ليس ناتجًا عن حب في الثقافة المشرقية بقدر ما هو ثمرة تفكير تجاري قبل كل شيء؛ لأن الرومي ماركة شعبية بامتياز، ندرك ذلك من خلال اندفاع القراء لشراء رواية «قواعد العشق الأربعون» للروائية التركية إليف شافاق التي ترجمت إلى كثير من اللغات، وتتناول موضوعات الحب بين الشرق والغرب، والروحي والدنيوي، كل ذلك من خلال قصة جلال الدين الرومي. وشمس التبريزي المتصوف (ولد سنة ١١٨٥م في تبريز في مقاطعة أذربيجان واستهوته الطرق الصوفية). و«عشق» شافاق ذات نسيج مركب، وأبطالها هم إيللا ربة بيت أميركية ذات أصل يهودي تعشق رجلًا أسكتلندي الجنسية يقيم في هولندا، ثم يسلم فيما بعد ويتسمى باسم عزيز زهارا، ومن جانب آخر هنالك شمس التبريزي وجلال الدين الرومي وكيررا التي تقترن بجلال الدين الرومي، وتتحول من الديانة الأرثوذكسية الرومية إلى الإسلام. بدأ ولع شافاق بالصوفية حينما كانت طالبة، وقرأت لكثير من الباحثين في مجال التصوف، منهم: آنا ماري شيميل، وإدريس شاه، وكارين أرمسترونغ،... وفي روايتها لا تدخل شافاق الصوفية كتعليم نظري، وتجريدي. بل هي شغوفة بما تعنيه الصوفية بالنسبة لها في العالم المعاصر. وقد اتهم كثير من المثقفين المسلمين شافاق بتصوير مترف مشابه للمذهب الصوفي.

ساعدت رواية شافاق، التي صدرت في أميركا عام ٢٠١٠م، على فهم بعض مناحي الاهتمام الغربي بالمتصوف الرومي. فشعبية الرواية إلى اليوم لا تقلّ عن شعبية أبطالها: الرومي وشمس التبريزي، وهي أيضًا مثار استغراب. وصار الرومي ثيمة للرواية فإلى



جانب رواية شافاق هناك رواية «الرومي نار العشق» للإيرانية الأصل الفرنسية الجنسية نهال تجدد، واستندت المؤلفة إلى مقالات شمس التبريزي مستخدمةً معلومات مستمدة من السيرة الذاتية للرومي وحاشيته «مناقب العارفين» بقلم الأفلاكي شمس الدين أحمد، بناءً على طلب حفيد الرومي. يرى قراء كثيرون على مواقع التواصل الاجتماعي أن المؤلفة تقدّم صورة ملفقة للرومي في محاولة لجذب القارئ الغربي، كذلك صدرت عن دار «نينوى»، ترجمة رواية «بنت مولانا»، للكاتبة الإنجليزية موريل مفروي، وهي ترسم في جوّ لافت شخصية «كيميا»، تلك الفتاة التي فرّت من أهلها والتحقت بجلال الدين الروميّ، إذ عاشت حياتها المشتعلة والمرتبكة في بيته بكلّ ما فيه من تباينات... ويتنازع الأفغان والأتراك والإيرانيون جلال الدين الرومي، فقد وُلد في بَلْخ، وعاش في إيران وتركيا، وهو على نحو ما يوحد بينهم، كما أن الغربيين يستنتجون من تسميته «الرومي» بأنه منهم، ولكنه يقول كأنه يرد على هؤلاء جميعًا: «أنا لست من الشرق ولا من الغرب، ولست من الأرض ولا من البحر.

أنا لست عطر النعناع، ولست من الكون الدوار.

أنا لست من الأرض ولا من الماء، ولا من الهواء ولا من النار.

مكاني هو اللامكان، وأثري لا أثر له، ليس لي جسد ولا روح؛ لأنني أنا هو المحبوب...».

هناك مبالغة في تقدير تأثير الرومي في القراء الأميركيين، فبالرغم من أنه قد يكون الأكثر مبيعًا، لكنه ليس الأكثر تأثيرًا، وشعبيته مرتبطة بالحرب على الإرهاب

بحر يمشي خلف بحيرة

وُلد الرومي في ٣٠ سبتمبر ١٢٠٧م في بَلْخ (ما يعرف بأفغانستان حاليًّا) التي نُسِبَ إليها كبارُ العلماء والفلاسفة والفقهاء؛ مثل: الفردوسي وابن سينا والغزالي، وقد غادرها أبوه بهاء الدين وَلَد سنة ١٢١٩م هربًا من الغزو المغولي الذي دمَّر المدينة بعد عام وأتى عليها. تروي المستشرقة الفرنسية إيڤا دو ڤيتراي مئيروڤتش أن بهاء الدين توجّه إلى مكة لأداء فريضة الحج. وفي نيسابور (إيران)، التقى الشاعر الصوفي فريد الدين العطار، الذي أهدى إلى الرومي كتابه «أسرار نامه». ولقد ظل الرومي معجبًا بالشاعر الصوفي طوال عمره، وكان يردِّد القول:

لقد اجتاز العطار مدن الحبِّ السبع، بينما لا أزال أنا في الزاوية من دهليز ضيق.

بعد العودة من مكة، استقرت عائلة الرومي في أرْزَنْجان، وهي مدينة في أرمينيا، احتلَّها علاء الدين السلجوقي، ومنها دعا بهاء الدين وَلَد، والد جلال الدين، إلى قونية، عاصمة الدولة السلجوقية في تركيا اليوم، تتلمذ جلال الدين على يد برهان الدين محقِّق الترمذي، ثم توجَّه إلى حلب للدراسة، ومنها انتقل إلى دمشق، وكان الشيخ محيي الدين بن عربي يمضي بها السنوات الأخيرة من عمره. ويُروى أن ابن عربي رأى الرومي من قبلُ يمشي خلف والده بهاء الدين، فقال: «يا سبحان الله! بحر يمشي خلف بحيرة!.

عاد جلال الدين إلى قونية، فاستقرَّ في مدرسته وتولّى فيها تعليم الشريعة ومبادئ الدين، حتى عرض له حادثٌ غيَّر مجرى حياته وجعله صوفيًّا محترقًا، كما عبَّر عن حاله بالقول: كنت نيئًا، ثم أُنضجتُ، والآن أنا محترق. ترجع بداية ذلك عندما التقى الرومي شمسَ الدين التبريزيَّ، الذي وصل قونية سنة ١٢٤٤م وأقام في أحد خاناتها منقطعًا إلى نفسه.. يتفق الجميع على أن التبريزي أثر بشكل كبير في شعر الرومي وفي ممارساته الدينية. في سيرة ذاتية جديدة كتبت عن الرومي بعنوان: «سر الرومي»، تناول الكاتب الأميركي براد غوش في كتاب «أسرار الرومي: عن حياة وعشق الشاعر الصوفي» فكرة تأثير التبريزي في الرومي دينيًّا وفكريًّا، وأنه كان عاملًا أساسًا حدد الاتجاه الذي سار فيه الرومي، وهو مزج حب الإله الذي وجده في الصوفية، مع قواعد الإسلام السُّني والفكر الباطني الذي تعلمه من التبريزي. وكتب الباحث الأفغاني عناية الله إبلاغ الأفغاني في كتابه «جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام»: «فقد ألهاه (شمس التبريزي) هذا الصوفي عن مسيرته كفقيه، وجعل منه صوفيًّا غارقًا في التصوف حتى أذنيه!».

باختصار، الرومي خرج عن سياق أنه شاعر التصوف والحب، هي لعبة الثيمة، سواء في الروايات أو في الأفلام السينمائية أو الثقافة الشعبية حتى الغناء والاستهلاك وتأليف الشعر. يرى بعض النقّاد أن هناك مبالغة في تقدير تأثير الرومي في القراء الأميركيين، فبالرغم من أنه قد يكون الأكثر مبيعًا، لكنه ليس الأكثر تأثيرًا، إذ يرون أن شعبيته ظرفية، مرتبطة بالحرب ضد الإرهاب، وهواجس البحث عن إجابات روحانية لمشكلات شديدة المادية. وهناك مبالغات في الحديث عنه وعن تصوفه ودوره، المبالغة تأتي من الشهرة والانتشار، فعندما يتحول أحد الشعراء إلى ماركة أدبية لا بدّ أن نسمع العجائب الوهمية عنه، والرومي ليس وحيدًا في هذا المجال، فجبران خليل جبران سبقه، وكذلك رامبو وعمر الخيام.

الخريطة الروائية للمدينة العربية

شهلا العُجيلي روائية وناقدة سورية

يقول الروائيّ التركيّ أورهان باموق، عن علاقته بالمدينة التي ولد فيها وعاش، وكتب عنها، وذلك في كتابه الذي حمل اسمها: «إسطنبول- الذكريات والمدينة»: «كانت إسطنبول دائمًا بالنسبة لي، مدينة الخراب وسوداويّة نهاية الإمبراطوريّة. وقد قضيت حياتي أحارب هذه السوداويّة أو أجعلها مثل أهل إسطنبول جميعًا، سوداويّتي». (أورهان باموق. ترجمة: أماني توما وعبدالمقصود عبدالكريم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب). في هذا الكتاب الفريد، من وجهة نظري، يشرّح الروائيّ علاقته بالمدينة، والتشريح في نهاية الأمر فنّ، مهما استند إلى الوقائع، والوثائق، والمعرفة، ولعلّ هذه العلاقة بين الروائيّ والمدينة، مدينته تحديدًا، هي أساس الإبداع الروائيّ، وتبقى علاقة أساسيّة لا تنفصم، حتّى لو هجر الروائيّ مدينته فيزيائيًّا أو كتابيًّا؛ إذ هي المقياس والمرجعيّة في كتابته عن المكان، أيّ مكان، سواء أكان وطنًا أم منفى، بائدًا أم حاضرًا.



يشكّل هذا التشريح مكوّنًا معرفيًّا رئيسًا من مكوّنات الروائيّ، وأداة بيده، وإنّ العمل الأدبيّ هو الذي يجعلنا نفهم المدينة، وليست المدينة هي التي تفسّر العمل، فخطوات الروائيّ في المدينة ليست كخطوات الآخرين، إنّها تصنع خريطة مغايرة، لا تاريخيّة، ولا قومية، ولا كولونيالية، إنّها خريطة روائيّة تشير إلى ذلك كلّه.

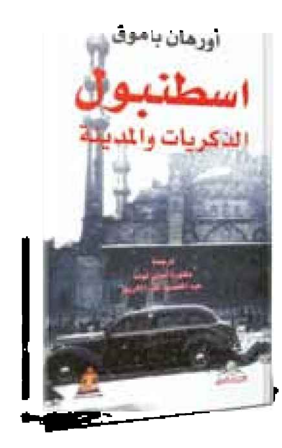
يجب ألّا تظهر لنا، بوصفنا متلقّين، عمليّة تشريح علاقة الروائيّ بالمدينة في النصّ، لكن لا بدّ من أن يكون الروائيّ واعيًا لهذه العلاقة، ومن هنا انطلقت نظرية لوكاتش في التأكيد على أنّ الرواية نتاج المجتمع البورجوازيّ، وأنّ البطل الروائيّ، خلافًا لهيدغر، هو كائن تاريخيّ (جورج لوكاتش، معنى الواقعيّة المعاصرة، ترجمة: أمين العيوطي، دار المعارف، مصر). وكذلك فكرة التعدد أو البوليفونيّة الباختينيّة، التي تحقّق اجتماعيّة الرواية وهي شرطها الروائيّ (ميخائيل باختين، ١٩٨٨م، الكلمة في الرواية، ترجمة: يوسف حلّاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق. ص ٦١). التي قد نسمع كثيرًا من الروائيين يتحدّثون عنها بثقة، لكنّها لا تعني الحوارية التي يقصدونها، إنّها حضور الطبقات التاريخيّة الثقافيّة في الرقعة الجغرافيّة، وتبيان تمايزاتها بعضها من بعضها الآخر، حيث يكشف الضدّ عن ضدّه، وتتكوّن الدراميّة والحراك الاجتماعيّ في الرواية. يحكي غونتر غراس في «تقشير البصلة» عن علاقته بمدينته الأمّ دانتسيغ، وهي ميناء بولنديّ على بحر البلطيق، ثمّ بالمدن التي رحل إليها. (غونتر غراس، ترجمة: عدنان حسن، دال للنشر، سورية). وتتخذ علاقة الروائيّ بالمدينة علاقة سيريّة، تشمل العلاقة مع التحوّلات، منذ انطلاق شرارة الحرب العالميّة الثانية، التي كان مبدؤها ميناء مدينته، ويحيل عنوانه: «تقشير البصلة» إلى عمليّة التشريح هذه، حيث تُفصَل قشور البصلة المتعدّدة، الرقيقة منها والسميكة، حتّى نصل إلى اللبّ.

تحولات الفرد وتحولات المدينة

قدّم عبدالرحمن منيف علاقته بمدينة عمّان في كتابه: «سيرة مدينة- عمّان في الأربعينات». (عبدالرحمن منيف، ١٩٩٤م، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت)، لقد منح منيف تلك العلاقة طابعًا سيريًّا، إذ لم يفصل تحوّلات المدينة عن تحوّلاته الفرديّة. سنجد تشابهًا في طبيعة الرواية التي كتبها هؤلاء الروائيّون جميعًا، على الرغم من اختلاف هويّاتهم، ولغاتهم، إنّهم امتلكوا هذا الوعي المدينيّ، رغم تباين إمكانيّات مدينة مثل دانتسيغ عن إسطنبول، عن عمّان. إذن يمكن أن نعدّ الفكرة الرئيسة في تصميم الرواية هي الوعي المدينيّ، وأنا أتحدّث هنا عن علاقة الروائيّ بالمدينة، لا عن علاقة الراوي أو الشخصيّات بها، فلا بدّ دائمًا من أن أعيد الاعتبار للروائيّ بعد أن همّشته المناهج البنيويّة ونظريّة التلقّي، فالروائيّ هو الذي يوزّع علاقته بالمدينة على كلّ من الراوي، والشخصيّات، فيحوّل المدينة إلى موضوع أحيانًا، جاعلًا إحدى الشخصيّات تراها بعين ناقدة، ثمّ سيستعير علاقته العاطفيّة بها لشخصيّة أخرى، وسيستفيد من تجربته معها ومن تجارب الآخرين، ومن الوثيقة ومن الوثيقة المضادّة، من غير أن يسيء إلى التدفّق الزمنيّ للمدينة؛ إذ سيكون وفيًّا للمورفولوجيا الخاصّة بها بحيث لا تتناقض الملابس والعمائر ونبض الشارع مع الحسّ التاريخيّ؛ لأنّ الإخفاق المعرفيّ هو إخفاق جماليّ في النهاية، وتلك هي الصنعة التي تنتجها المعرفة بالتشريح، ويمكن أن نقول مع آلان روب غرييه: «ليس لدى الكاتب الحقيقي ما يقوله، بل لديه طريقة لقوله فحسب». (ألبير ليونار، أزمة مفهوم الأدب في فرنسا في القرن العشرين، تر: زياد العودة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق).

> **يمكن أن نعدّ الفكرة الرئيسة في تصميم الرواية هي الوعي المدينيّ، وأنا أتحدّث هنا عن علاقة الروائيّ بالمدينة، لا عن علاقة الراوي أو الشخصيّات بها، فلا بدّ دائمًا من أن أعيد الاعتبار للروائيّ بعد أن همّشته المناهج البنيويّة ونظريّة التلقّي**

إذا تتبّعنا حضور المدينة في الرواية العربيّة بشكل عام، التي تنمّ على علاقة الروائيّ العربيّ بمدينته، سنجد خطّين واضحين: رثاء المدينة الكوزموبوليتانيّة، والحنين إلى المدينة المحليّة الضائعة في المنفى. نشأ روائيّون محظوظون في مدن عربيّة يمكن وسمها بالكوزموبوليتانيّة، أو الكبيرة، أو الحيويّة، عواصم كانت أو مدنًا مركزيّة، فارتبطت القاهرة روائيًّا بنجيب محفوظ، والإسكندريّة بإبراهيم عبدالمجيد، وحلب بوليد إخلاصي ونهاد سيريس... وثمّة مدن عظيمة لكنّها أقل حظًّا على الصعيد الروائيّ من مثل دمشق، التي قاربها كلّ من خيري الذهبي وفوّاز حدّاد، وكذلك بغداد التي انتعشت روائيًّا مع إنعام كجه جي وسنان أنطون، ولعلّ الظروف السياسية والأيديولوجية هي التي لعبت دورًا

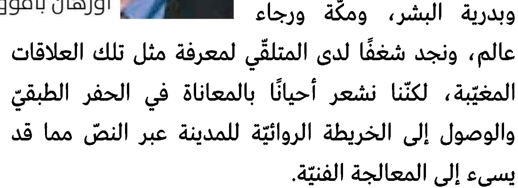



أورهان باموق


عبدالرحمن منيف


غونتر غراس

في توجيه هذا الحظّ، فحصل طمس للتعدّد المشوب برؤية استعماريّة لم تجد فيها الدعوة القوميّة الراديكاليّة سوى مصدر للخطر والعداء الأيديولوجية. ونشأت مؤخّرًا علاقات روائيّة مع مدن من مثل: الرياض وبدرية البشر، ومكّة ورجاء عالم، ونجد شغفًا لدى المتلقّي لمعرفة مثل تلك العلاقات المغيّبة، لكنّنا نشعر أحيانًا بالمعاناة في الحفر الطبقيّ والوصول إلى الخريطة الروائيّة للمدينة عبر النصّ مما قد يسيء إلى المعالجة الفنيّة.



تدمير واحدية النسق الاستعماري

تظهر علاقة الكاتب مع المدينة العربيّة في الكتابات الروائيّة المتأخّرة أكثر نضجًا ممّا كانت عليه قبل تسعينيّات القرن العشرين، إنّها تقاطعات بين رؤية قومية أو وطنيّة تنتمي إلى الصفاء أو الذات، ورؤية كولونيالية تنتمي إلى الآخر، تلك التي تتسم بالموضوعية الظاهرية، على الرغم ممّا فيها أحيانًا من جهل، أو مبالغة، أو أيديولوجيا. توكّد تلك النصوص على التعددية الثقافيّة للمدينة في مجتمعات ما بعد الاستعمار، ممّا يشير إلى الرغبة في تدمير واحديّة النسق الاستعماريّ المسيطر، فالتعدّد هنا قوّة اجتماعيّة وثقافيّة، يدلّ على غنى حضاريّ تاريخيّ، تتمسّك به الكولونياليّات في صراعها مع القوّة المسيطرة، التي غالبًا ما تجيء من منطلق تفوّقها الأنثروبولوجيّ الثقافيّ، سواء كان دينيًّا أو عرقيًّا، فيظهر التأكيد على مدينية المدينة العربيّة بوصفه جزءًا من إستراتيجية تفكيكية للاستعمار.

تحظى المدن المفتوحة على البحر بامتياز روائيّ مصدره دراميّة الحركة عبر الماء، تمامًا كما يصف باموق إسطنبول، والسفن في البوسفور: «إنّ القدرة على رؤية البوسفور بالنسبة لأهل إسطنبول، ولو عن بعيد، مسألة ذات أهميّة روحانيّة، وربّما يفسّر هذا أنّ النوافذ المطلّة على البحر تشبه المحراب في المسجد، والمذبح في الكنيسة، والهيكل في الكنس». (أورهان باموق، إسطنبول- الذكريات والمدينة). وتزداد أهميّة البوسفور وقت الحرب طبعًا، وتحيلنا هذه العلاقة بينهما إلى العلاقة العضويّة بين طنجة ومحمد شكري.

يعيد أحمد زين بمقاربة مشابهة لباموق، مدينة عدن إلى قلب العالم الروائيّ، وقد عنون روايته أيضًا باسم ميناء «ستيمر بوينت»، ولعلّ صفة الميناء تفصح عن نفسها من خلال حركة القادمين والمسافرين، والعابرين، وكانت نقطة الانطلاق ستينيّات القرن العشرين، حيث حرب اليمن الأهليّة التي ننطلق منها إلى الحفر التاريخيّ باتجاه الماضي: «سفينة سيّاح هائلة تتوقّف ليومين أو ثلاثة ثمّ تمضي مثل مدينة عائمة، في الليل ستبدو مثل مركبة فضائيّة عملاقة تبحر في سديم خرافيّ». (ستيمر بوينت. دار التنوير . بيروت). يفرض حضور التعدّديّة الثقافيّة التي صنعتها الكولونياليّة في عدن من جذور القاطنين فيها نتيجة للحراك الاستعماريّ (فارسي، هندي، أميركي، إنجليزي، فرنسي...)، المقارنة مع مدينة الحُديدة التي جاءت منها إحدى الشخصيات الرئيسة في الرواية، والمصبوغة بلون صراع قوميّ أحاديّ: «مثل الميت، مدينة لا ملامح لها مدفونة الآن في ركام من الصمت والتاريخ وجثث الجنود المصريين واليمنيين، ملكيين وجمهوريين». (ستيمر بوينت). وتصير تشبه إسطنبول التي تقزّمت، وتحوّلت مع المدّ القوميّ التركيّ، والصراع الحزبيّ منذ ستينيّات القرن العشرين إلى قرية، كما يقول باموق، بلونين فقط، أبيض وأسود.

تتيح المدن الكوزموبوليتانيّة إمكانيّة اختيار الهويّة، التي تكون غنيّة ومتجددة، غير تلك الجامدة التي تفرض علينا بالمولد وبالقبيلة وبالدين: «أنا عدنيّ... لا أريد الانتماء سوى لهذه المدينة» (ستيمر بوينت)، وتفاصيل هذه الهويّة هي تفاصيل المدنيّة ذاتها: السينما، والمسرح، والبنايات الشاهقة، والمكتبات، والبنوك، والشركات، وقضايا الحداثة، من المنتديات، التي تناقش قضايا الدعوة إلى تحرير المرأة وإلغاء الحجاب، ولا نستثني أمراض المدينة والحرب والبحر، كالسلّ والتيفوئيد التي لا تكون في القرى والأماكن القصيّة غالبًا (ستيمر بوينت). تعيد إنعام كجه جي عبر علاقتها بالمدينة إنتاج كلّ من بغداد، والديوانيّة، والموصل في روايتها «طشّاري» (دار الجديد -

بيروت)، هذه المدن المتفاوتة في حضورها التاريخيّ، تتساوى في المنفى الفرنسيّ، ويصبح معادلها الموضوعيّ مقبرة إلكترونيّة يصمّمها الحفيد ذو الهويّة المزدوجة (العراقية الفرنسيّة)، ويجمع فيها جثث الأقرباء التي تفرّقت بسبب نزيف الحروب. يتتبّع النصّ التاريخ السياسي والحزبي للعراق ودور النساء فيه، عن طريق الدكتورة وردية التي تحكي حياة أسرتها المسيحية، بالاتّساق مع تحوّلات المدن الثلاث، وحركة البشر، والكفاءات، والتعدّد الثقافيّ في فيلا الدكتور اللبناني فرنجيّة رئيس الصحة في الديوانية، وفي العلاقة مع أم يعقوب الصديقة اليهودية التي عقدت على مرآة سيارة الدكتورةورديّة الجديدة في عام ١٩٥٩م أم سبع عيون مربوطة بشريط فضي، ثمّ رحلت مع زوجها صاحب معمل الطابوق خوفًا من التنكيل باليهود في بغداد، فهاجروا إلى لندن، وبعدها إلى إسرائيل. (طشاري).

إنّ حضور العلاقة بين الروائيّ والمدينة في النصّ ليس عبثًا أو رغبة إكزوتيكيّة، لعلّها رغبة بتفسير شيء ما غالبًا ما يتعلّق بالإنسان، من مثل «الرغبة في معرفة مصيرنا، أو إرجاع المعنى العميق إلى المأساة الإنسانيّة، من خلال الملاحظة الدقيقة، أو إبداع حقائق إنسانيّة خياليّة، أو البحث عن حقائق خفيّة».(ألبير ليونار، أزمة مفهوم الأدب في فرنسا في القرن العشرين. ص١٣٨).

لذا يصل باموق بعد تشريحه علاقته بإسطنبول إلى تفسير الحزن الذي يقيم فيها ولا يفارقها، ويطبع الشخصيّة التي تنتمي إليها، كذلك يمكن تفسير الاضطراب والإحباط الذي يعتري الشخصيّة العربيّة، والتردّي الذي ينتاب علاقتنا بمدننا، الذي تعكسه الروايات، بشكل رومانسيّ غالبًا عبر النوستالجيا إلى المكان من موقع المنفى، أو النوستالجيا إلى التعدّد الذي حملته المرحلة الكولونياليّة، ويعيدنا هذا التفسير إلى عدم تقبّل العلاقة الملتبسة مع الجذور.

تظهر علاقة الكاتب مع المدينة العربيّة في الكتابات الروائيّة المتأخّرة أكثر نضجًا ممّا كانت عليه قبل تسعينيّات القرن العشرين، إنّها تقاطعات بين رؤية قومية أو وطنيّة تنتمي إلى الصفاء أو الذات، ورؤية كولونيالية تنتمي إلى الآخر

نماذج مهمة لكتابة ما بعد الاستعمار


فواز حداد

انطلقت من الحرب العالميّة الثانية، التي تشكّل التجلي الأكثر فداحة لتوحّش الإمبرياليّة، نصوص روائيّة عربيّة، تشكّل نماذج مهمة لكتابة ما بعد الاستعمار، فهي نصوص تجمع الواقعيّة، بوصفها مدرسة فنيّة في التصوير، إلى الرومانتيكيّة بوصفها مزاجًا عامًّا لمراحل الحروب وما بعدها، فضلًا عن الوثائقيّة، التي تنتج عن ضغط الحوادث التاريخيّة الكميّ والنوعيّ، ويجتمع ذلك كلّه تحت عنوان: «كتابة ما بعد الاستعمار»، أو الردّ على الإمبراطورية بصورة روائيّة، تحضر فيها جدليّة السياقين التاريخيّ والخياليّ.

استطاع فوّاز حدّاد أن يكون من أوائل الذين أخرجوا دمشق روائيًّا من التسلّط الأيديولوجي القوميّ الواحدي، حين كشف عن هجنتها؛ إذ أشار إلى تلك الهجنة منذ عنوان روايته: «موزاييك- دمشق ٣٩» (الأهالي للطباعة والنشر - دمشق). لقد حرمت دمشق طويلًا ذلك الضوء الروائيّ للتعدّد؛ لأنّ الأيديولوجيا شغلت الرواية السوريّة بشكل مباشر بمفهوم المقاومة، مقاومة الشعب والأبطال الفردانيين لكلّ من الاحتلال العثمانيّ، والاستعمار الفرنسيّ، من غير إبراز حياة المدينة الأنثروبولوجيّة، التي يشير إليها فوّاز حدّاد عند تصويره بانسيون مدام كورينا، الذي يرتاده الدكتور يوسف الذي درس في باريز، فيقرن العاصمتين الثريّتين: «لم تكن هذه غرفة الجلوس التي عهدها تعجّ بفتيات الفرق الليليّة والضبّاط الفرنسيين والموظّفين والتجّار السوريين، وتغصّ بالمأكولات والمشروبات المتنوّعة والمازة اللبنانيّة واليونانيّة... مدام كورينا هذه، لم يستطع أحد أن يعرف هويّتها الحقيقيّة، زعمت مرّة أنّها من منكوبي الأرمن، ومرّة أخرى أنّها سائحة تجمع الذكريات والتذكارات، ثمّ متعهّدة أرتيستات، لكنّها لم تكن واحدة من هؤلاء، إنّها في حقيقتها عصبة أمم مصغّرة، يدّعي الفرنسيّون أنّها تعمل لحساب الإنكليز، والإنكليز يزعمون أنّها عميلة ألمانيّة، والأصحّ أنّها جاسوسة عالميّة...».(موزاييك- دمشق ٣٩).



شايع الوقيان
كاتب سعودي

صورة المرأة في عصر النهضة

عصر النهضة العربية ابتدأ باللحظة التي التقى فيها الشرق بالغرب. صحيح أنه كانت هناك لقاءات بين الشرق والغرب إبان الوجود الإسلامي في الأندلس وإبان الحروب الصليبية لكنه كان لقاءً بين ندّين تقريبًا. أما في العصور الحديثة فالشرق هذه المرة يلتقي غربًا جديدًا عليه وأقوى منه؛ غرب الثورة الصناعية والتقدم العلمي والتطور الجيوسياسي والعسكري. ويمكن التأريخ له بغزو نابليون مصر في آخر القرن الثامن عشر. وكان هناك مفكرون وأدباء واكبوا هذا اللقاء الحضاري وعبروا عنه أبلغ تعبير، ونذكر منهم: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، وفرح أنطون، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وينتهي هذا العصر برأيي مع النصف الأول من القرن العشرين عندما قام الضباط في مصر بقيادة جمال عبدالناصر بالانقلاب على العصر النيابي الليبرالي عام ١٩٥٢م.

هناك مسائل كثيرة ناقشها رواد عصر النهضة وكلها يمكن أن تجمع تحت سؤال واحد: لماذا تأخر العرب والمسلمون وتقدم الغرب؟! ومن الأسئلة الفرعية سؤال المرأة. فقد كان وضع المرأة الاجتماعي والقانوني حاضرًا لدى أغلبية -بل كل- رواد النهضة. وتنوعت أساليب الطرح وطرائق التحليل بينهم تنوعًا كبيرًا. ويمكن أن نميز في آرائهم بين محافظين يرون أن المرأة يجب أن تكون حبيسة المنزل تابعة للرجل، وبين مجددين يرون أن المرأة مساوية للرجل في الحقوق وفي الممارسة الاجتماعية وأنها حرة كالرجل. يعد قاسم أمين أبرز من دعا لحرية المرأة وكتابه «تحرير المرأة» أشهر من أن نعرف به. وقد أردفه كتابًا آخر بعنوان: «المرأة الجديدة». ويرى مارون عبود أن الكتاب الأتراك وأحمد فارس الشدياق سبقوا قاسم أمين في الدعوة إلى حرية المرأة (مارون عبود، الأعمال الكاملة: ج٢ ص ٢٦٦). وقد تحول النقاش حول المرأة إلى نقاش طويل حول كتاب قاسم أمين؛ فصار مؤيدو الكتاب هم ذاتهم مؤيدو حرية المرأة، ومعارضوه هم معارضو حرية المرأة. فها هو ذا محمد فريد وجدي يؤلف «المرأة المسلمة» ردًا على كتاب أمين. وها هو ذا أحمد شوقي يرثي أمينًا مؤيدًا له ولأفكاره. يقول: جهلوا حقيقته وحكمة حكمه فتجاوزوه إلى أذى وضرار. و«أما الخصوم فرفعوا عقائرهم صادحين: كتب الحرب والقتال علينا وعلى الغانيات جر الذيولِ»!

أعداء المرأة

لنلق نظرة على خصوم المرأة أو أعدائها! وأشهرهم هو عباس محمود العقاد. هذا الرجل يوصف أحيانًا بأنه «ليبرالي!» وهذا صحيح جزئيًّا. فهو مؤمن أشد الإيمان بحرية الفرد وهو من أبرز دعاة الفردانية عند العرب. والفردانية هي إحدى ركائز الليبرالية. لكن موقفه من النساء يجعلنا نحذر من إطلاق النعوت والألقاب. يقول في «ساعات بين الكتب»: «ليس للمرأة في قرارة نفسها سعادة أكبر من سعادة الطاعة، ولا أمل أرفع من حب الرجل الذي تطيعه، وتلقي بنفسها لكل ما فيها من ذخر حلاوتها بين يديه، وليقسُ الرجل عليها أو يرحمها ويعذبها.. فإنها لسعيدة بالطاعة»(الأعمال الكاملة، مجلد ٢٦، ص ٣٣). ولا أدري كيف عرف العقاد ما في قرارة المرأة؟! ولا أدري كيف جرؤ على التحدث باسمها في شيء من أخص خصائصها وهو خلجات النفس واعتمالات العقل! ويبدو أن العقاد يتصور المرأة كائنًا «مازوخيًّا» يتلذذ بالعذاب والمهانة. ويقول: «لو أن المرأة وجدت الرجل الذي تحب فإنها سوف تكفر بالحقوق والمطالبات، ولما قام للحركة النسوية قائمة». وكل كلام العقاد عن المرأة هو أمر لها بالطاعة العمياء للرجل «فالمرأة خُلقت لتعطي والرجل خلق ليأخذ منها كل ما تعطيه، خلقت المرأة للطاعة وخلق الرجل للسيادة». (ص٣٤). هذا الكلام المشين الصادر من رجل يفترض أن يكون مفكرًا حرًّا وأديبًا قاد ثورة من أعظم الثورات الأدبية يعد سقطة مدوية، ولا أظن أن العقاد كان له بعد نظر واستشراف للمستقبل وإلا لعرف أنه سيأتي يوم يلفظ الناس فيه كلامه هذا كما يلفظون الطعام الفاسد.

في كتاب «فتاوى الأدباء» يقرر جميل صدقي الزهاوي- وهو معروف بتأييده للسفور: «قلت: هل في السفور خير يرجّى؟ - قال خير من الحجاب السفورُ- إن الرجل والمرأة كجناحي الطائر ولا يمكن للطائر أن يطير بحناج واحد» (ص١٢٢). يتفق معه أحمد أمين فيقول: الرجل لوحده ناقص والمرأة لوحدها ناقصة وهما معًا إنسان كامل.(فيض الخاطر، ج ١، ص٢٦١). لكن أحمد أمين لا يلبث أن يعود فيتحيز للرجل إذ يؤكد أن الرجل أكثر سعة في العقل وفي الخيال من المرأة، وأنه لم يكن هناك نساء في الفلسفة ولا في النبوة! لكن مارون عبود يؤكد أنه كان هناك نساء «نبيات» في عهد بني إسرائيل. فهناك «حنة» و«دبورة» وغيرهما، وأن الأديان تساوي المرأة بالرجل!(عبود، الأعمال الكاملة، ج٣، ص١٢٣-١٢٤، وانظر أيضًا ج ٨، ص ٨٠٣). أحمد أمين في موقفه من المرأة مضطرب ومتناقض. فرغم أنه يؤكد أن المرأة لم تتح لها الفرص التي أتيحت للرجل وإلا فإنها كانت ستتفوق في الشعر والفكر والسياسة.. فإنه يعود فيقرر أن الخصائص التي للمرأة هي خصائص طبيعية فطرية لا تقبل التغير.. ويقصد بهذه الخصائص: ضعف المرأة مقابل قوة الرجل في العقل والخيال والتمرد ويستشهد بأن رجلًا قاد ثورة تحرير المرأة وهو قاسم أمين ثم تبعته المرأة (هدى شعراوي). (فيض الخاطر، ص ٢٦٣).

ومن أسف أن أحمد أمين كالعقاد يعد مفكرًا ليبراليًّا مؤمنًا بالحرية. لكن تحيزه الذكوري خذله، في حين غرور العقاد هو من خذله. وأما رفيق العقاد، عبدالقادر المازني فليس أفضل حظًّا من صاحبه؛ فموقفه من المرأة سلبيّ. فهي ثرثارة والرجل صموت. و«لا تصمت المرأة إلا إذا عجز لسانها عن الجري وانقطعت أنفاسها لأن الكلام لا يكلفها نصبًا عقليًّا!».(قبض الريح، ص١٢٧). أما زعماء الليبرالية الأصلاء كأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين وولي الدين يكن وغيرهم فموقفهم واضح وجليّ ولا تذبذب فيه. فولي الدين يكن في «الصحائف السوداء» يؤيد موقف قاسم أمين، وكذلك سعد زغلول، وهناك مفكر لم يشتهر ويدعى محمد عمر وله كتاب «حاضر المصريين أو سر تأخرهم». أُلّف سنة ١٩٠٢م. وفيه دفاع قوي عن المرأة وحقوقها وحريتها. يرى أن إبعاد النساء من المشاركة الاجتماعية يفضي إلى انحطاط المجتمع، ويأسف هذا المفكر على أن من عارض قاسم أمين «ليس من فئة الأميين وسطحيي المعارف بل من الفئة الممتازة؛ فئة العلماء»(ص ١٦٤). ويرى أن المعارضين هم «عراقيل وقتية لا تستطيع مقاومة قوة الحقائق». (ص١٦٥).

هؤلاء المعارضون لحقوق المرأة هم ممن غلبت عليهم المحافظة في كل شيء: في الفقه والأدب والفكر والسياسة. فها هو ذا مصطفى صادق الرافعي، أبرز المحافظين، يرى أن المرأة كائن مغاير للرجل، وأن لكل جنس دوره الخاص به ويحذر من «فساد الأنوثة» الذي تدعو له حركات التحرر (فتاوى الأدباء،

مسائل كثيرة ناقشها رواد عصر النهضة وكلها يمكن أن تجمع تحت سؤال واحد: لماذا تأخر العرب والمسلمون وتقدم الغرب؟! ومن الأسئلة الفرعية سؤال المرأة. فقد كان وضع المرأة الاجتماعي والقانوني حاضرًا لدى أغلبية رواد النهضة



ص١٣٩). ويتفق معه أمين واصف الذي يعد تحرر المرأة ومساواتها بالرجل في الحقوق مرضًا من الأمراض الاجتماعية المعضلة (نفسه، ص ١١١). وأما عبدالوهاب عزام فهو محافظ ويرفض حرية المرأة ويردد الأسطوانة المشروخة وهي أن المرأة مصونة مكرمة وأنها ليست في حاجة للمشاركة الاجتماعية والسياسية. (نقلًا عن: عبداللطيف شرارة، معارك أدبية، ص٣٨٣).

المحافظة المقنعة

لكن هناك مفكرين وأدباء وقفوا موقفًا وسطًا. وبرأيي أن الوسطية في مسائل كهذه هي ضرب من المحافظة المقنّعة! فأسعد داغر مثلًا يدعو للاعتدال ونبذ تقليد المرأة الغربية (نفسه، ص٣٧١). والغريب أن شبلي شميل صاحب مذهب النشوء والارتقاء وقف هذا الموقف المتخاذل فيرى أن الرجل -فسيولوجيًّا ونفسيًّا- أفضل من المرأة ويدعو لوسطية مهلهلة: فليس علينا أن نحتقر المرأة كما فعل شوبنهاور ولا أن نبالغ في تعظيمها كما فعل ديدرو! ويرى أن المرأة «تابعة للرجل في ارتقائه» (شميل، المقالات، ص ١٠٤).

ما سبق كان ملخصًا سريعًا لأبرز الآراء التي طرحها مفكرو النهضة وأدباؤها. وقد اقتصرت على آراء الرجال لتخصيص الموضوع وإلا فإن هناك نساء مفكرات وأديبات ممن دعا لحرية المرأة مثل هدى شعراوي وصديقتها سيزا نبراوي وسهير القلماوي وصفية زغلول (زوجة سعد زغلول) وأمينة السعيد وغيرهن. فالمقام لا يسمح بذلك وسوف أخصص لهن مقالًا منفردًا في قابل الأيام. لقد شهد تاريخ العالم الحديث أن كل البلدان المتقدمة في كل المجالات هي البلدان التي أعطت المرأة الحقوق كافة، ولم تنتقص منها ومن دورها، ولم تجعلها حبيسة المنزل وحبيسة العادات والتقاليد. فهوية المرأة تكمن في أن تتحرر من الأصفاد، وأن تكسر القيود وأن تصبح عضوًا فاعلًا في المجتمع، ولن يتحقق هذا وهي مطمورة تحت ركام من التقاليد البالية والعادات الظالمة والتأويلات الدينية المتحجرة.

يا طفلي

نصوص قصيرة جدًّا

عبدالله السفر شاعر سعودي

يا طفلي! إنما أنت سيجارةُ خَلْقٍ ضجران.

* * *

يا طفلي! إياك إياك. لا تنخدع. جرّةُ الرماد ثقيلةٌ ثقيلة.

* * *

يا طفلي! كرّسْ حنجرتك للغزل وسوف تنبت للرصيف أجنحة.

* * *

يا طفلي! ادّخرْ شربة الماء. الظلّ قصيرٌ والهاجرةُ مقبلة.

* * *

يا طفلي! شُقَّ للابتسامة وجهًا. العيونُ المصفّحة قتلتْ أمَّكَ.

* * *

يا طفلي! كوبُكَ غيرُ فارغ. لمه الدمدمة؟

* * *

يا طفلي! ستراهم سكارى وما هم بسكارى، ولكنّ جمالَكَ شديد.

* * *

يا طفلي! امضِ. لا تلتفتْ. كلُّهُ مُدّخَر وستتذكّرُه؛ فاصلةً فاصلة.

* * *

يا طفلي! انظرْ إليه. سيركٌ منصوب. هذا أيضًا، سراب.

* * *

يا طفلي! تفنّنوا في الحَجْبِ؛ فاخترعتُ لكَ الدهاليز.

* * *

يا طفلي! لا تتعجّل. حتمًا، سيُصابُون بك.

* * *

يا طفلي! انتبهْ للُّعبة. تيقّظْ إلى أنّكَ في اللعبة.

* * *

يا طفلي! الظلمةُ عاتيةٌ وشمعُكَ قليلٌ وهيّن.

* * *

يا طفلي! اتْبَعِ البلَل؛ وسيبلِغُكَ عن العطش.

* * *

يا طفلي! أنفِقْ من الأغنية بإسرافٍ، ولا تهتم.

* * *

يا طفلي! الملاعين جاؤوا بأثوابهم السابغة. افضحْهم. اخرجْ عليهم بعُريك.

* * *

يا طفلي! لا تصدّقْ أنّ الجزاءَ من جنس العمل. الجزاءُ لعبةُ نرد.

* * *

يا طفلي! الطَّرْقُ يتعالى لكنّ الشاطئَ مقفر.

* * *

يا طفلي! السَّيْرُ المدهون لا تمشِ عليه. على بطنِكِ فازحفْ وستصل.

* * *

يا طفلي! السوق مزدحم؛ فلتشرق ضحكتُك.

* * *

يا طفلي! هجَمَ السُّعاةُ ولا بريد.

* * *

يا طفلي! مِن هرهرة الكلاب وذلّها ستعرف القصّاب.

آيتُهُ بقعةُ دمٍ تتبعُهُ قرقعةُ عظام.

السيلفي:

غياب للديمومة في مقابل اللحظة

تواضعت أحلام البشر وتبدد مطلب السعادة الأبدية



هند السليمان كاتبة سعودية

في الهواتف الذكية الحديثة وُضع ألبوم خاص بصور السيلفي، فما الذي يعنيه هذا؟ أهو دلالة لا على استخدامنا المكثف للسيلفي فقط، بل إلحاحه أيضًا؟ أم هو معنى جديد للتصوير يحتاج اسمًا وتصنيفًا وحده؟ وبناءً عليه، ما القراءات المحتملة لوجود السيلفي في محيطنا وكثافة انتشاره؟ فبشكل يومي وجدنا أنفسنا محاطين بأشخاص مهمومين بالتقاط السيلفي، إن لم نكن نحن أيضًا أحد هؤلاء.

السيلفي فعل لا تستطيع حصره بمكان أو بنمط أفراد بمواصفات محددة، فمع ٢٤ بليون سيلفي نُشرت فقط السنة الماضية، فإن الأمر أكثر انتشارًا من إمكانية حصره بفئة محددة. تقول النسب: إنه وإن كان الرجال والنساء يلتقطون السيلفي بمعدلات متقاربة، قد تتفاوت باختلاف الدول، إلا أن ١٣٪ من النساء تُجري تعديلاً على صورها قبل نشرها، مقابل ٣٤٪ من الرجال يفعلون ذلك، هذه النسب لا تتماشى مع تصوراتنا عن أولويات الاهتمام بالشكل لكليهما، لكن يظهر أن هناك عوامل أخرى صنعت هذا الفارق، فهل وجد الرجل في السيلفي مرآته ومكياجه اللذين استهجن عليه استخدامهما لقرون؟

السيلفي ليس بالضرورة صورة لشاب في رحلة ترفيهية عابثة. فمثلاً، في شارع وول ستريت بنيويورك قد تصادف رجلًا أربعينيًّا ببدلة رسمية يمشي بعزيمة وصرامة كأغلب عابري هذا الشارع، ليتوقف فجأة، لثانيتين، يلتقط فيها سيلفي، ثم يستكمل طريقه بعد ذلك. شخصيًّا الفعل كان صادمًا، لكن استطاعت هذه الثانيتان كسر حاجز الوقار المتخيل لرجل أربعيني ببدلة رسمية، وكذلك كسر حاجز رتابة موظفي وول ستريت وجمودهم كما تشكل في مُخيلتنا! أيضًا، في الجامعة، وفي أثناء إلقاء محاضرة تفاجأت بطالبة تخرج جوالها لتلتقط سيلفي داخل قاعة المحاضرة! هذا الأمر قد يُعرضها، وفق لوائح الجامعة للحرمان من فصل دراسي وربما الطرد من الجامعة، لكن من الواضح، انتماء الطالبة لثقافة عصرها، لدرجة أن يصبح هذا الانتماء أهم من مستقبلها الأكاديمي في مؤسسة أكاديمية عجزت أن تواكب وتتناسب قوانينها ومعاييرها مع متطلبات العصر الذي يعيشه طلبتُها.

بداية لنتفحص التعريف المعتمد للسيلفي، في عام ٢٠١٣م عرف قاموس أوكسفورد السيلفي بأنه «صورة ملتقطة ذاتيًّا بواسطة هاتف ذكي أو ويبكام تُنشر على مواقع للتواصل الاجتماعي». ولتُطرح كلمة سيلفي بوصفها «كلمة العام» لكثرة تداولها. هذا التعريف يتضمن ثلاثة عناصر أساسية تحدد السيلفي وتُميزه من بقية الصور، أولًا: إنها صورة ذاتية، ثانيًا إن الأداة: هاتف ذكي، وثالثًا: النشر يتم عبر وسائل التواصل الاجتماعي. إذن هذا التعريف يحدد أركانًا ثلاثة للسيلفي: الذات، والتقنية الحديثة، تواصل عبر مواقع النت. ما دلالة هذه الأركان الثلاثة، وأي فارق تصنع؟ لتحليل هذه الأركان الثلاثة، ربما يحسن بنا تأمل سريع في تاريخ التصوير.

❋ ❋ ❋

يقارب عمر التصوير الفوتوغرافي مئتي عام. ظهرت أول صورة ما زالت متداولة عام ١٨٢٦م. تلك الصورة استغرق زمن تصويرها ثماني ساعات! كل هذا الوقت لتثبيت الكاميرا وضبط

استخدام السيلفي المكثف أحد العلامات لاضطراب نفسي قد يتداخل فيه عدد من اضطرابات الشخصية كالنرجسية أو الحدية أو الهستيرية أو الوسواس القهري وتحديدًا الأفعال القهرية

الإضاءة الطبيعية، وبخاصة مع حساسية المواد المستخدمة في التصوير وبدائيتها. الصورة كانت لمنظر طبيعي، فحينها من كان سيجد من يقبل الوقوف أمام آلة غريبة ومجهولة لمدة ثماني ساعات بشكل منتصب، مع عدم معرفة ماذا سيحدث من هذه الآلة العجيبة بعد ضغط الزر. لعله كان هناك خوف وتردد مشترك من جانب من سيُصوَّر، ومن المصوِّر كذلك. على أي حال، هذا الأمر، كما كل ما يخص التقنية، لم يستمر طويلًا، ففي نهاية القرن التاسع عشر، ومع تطور التقنيات أصبح التقاط الصورة يستغرق بين عشر دقائق إلى دقيقتين، وأحيانًا قد يمتد إلى ساعة. هذا الاختلاف الزمني، الذي يكشف عن سيطرة أفضل على تقنية ما زالت في طور الاكتشاف، أسهم في وجود الأفراد في الصور، وبدأنا نرى صورًا شخصية، لكن لأن الزمن المستغرق طويل فنجد صور الأفراد، كأنها صور لتماثيل خشبية. فمن يستطيع الاحتفاظ بذات تعابير الوجه، كالابتسام، لمدة عشر دقائق أمام الكاميرا. لذا كان الجمود هو الحل الملائم أمام جمود الوقت الذي يتطلبه التصوير آنذاك. وقتها كان التقاط صورة عائلية حدثًا لا يتحقق إلا للمحظوظين، وقد يحدث مرة واحدة في العمر، ولا نعرف دوافع الأفراد لتجربة ذلك وكيف كانت تصوراتهم ومشاعرهم حول تجربتهم تلك. وإن كان هناك كتاب لمصور أميركي جمع قصص أفراد تناولوا تجارب مواجهة الكاميرا للمرة الأولى، وكيف أن بعضهم كان برحلة سفر لهذا الغرض، ولهذا الغرض فقط، كأنها إحدى رحلات العلاج التي يقوم بها أحدنا الآن!

بعد ذلك بدأت الصور تستخدم كإثبات لهوية الفرد في الوثائق الرسمية، وهذا يتطلب وضعية للجسد ثابتة، لا خوفًا من الآلة، بل لالتقاط صورة بجدية تكشف ملامح الوجه بأفضل وضوح ممكن، لأسباب أمنية. علمًا أن صور الهوية لم تمر بالسلاسة المتوقعة، فما زال التصوير في بطاقة الهوية موضعًا للجدل، وبخاصة حين يتعلق الأمر بصور النساء، وإن كان هذا الجدل شمل صورة الرجال لكن بنبرة أقل تشددًا. ألم يكن مجتمعنا إلى زمن ليس ببعيد يسمي التصوير «عكسًا»، مع ما تحمله هذه الكلمة من دلالة للاستهجان والرفض الخائف؟

ولأن التقنية لا تتوقف، فالتحديثات في صناعة الكاميرا جعلتها تقتحم البيوت وتصبح ضيفًا أساسًا لتسجيل المناسبات

الاجتماعية المهمة. ألا يشغل كل عروس هم إيجاد مصورة أعراس مناسبة. وأصبح كل من يسافر عليه حمل كاميراه لتوثيق اللحظات التاريخية المميزة في رحلته. كل هذا، كان تصويرًا غير ذاتي. بل كاميرا معدة للتصوير وشخص آخر يقوم بذلك، إما متخصص أو أحد الحضور، وبتبرع أحدهم بالتصوير يفقد امتياز وجوده في الصورة. لننتهي بعد هذه المراحل إلى ما وصلنا إليه حديثًا، أي السيلفي.

* * *

من جهة أخرى، أليس في السيلفي تواضع في البحث عن لحظة للفرح لا ديمومة لها. فهل تواضعت أحلامنا وأصبح كل ما نسعى له هو لحظتنا الخاصة، البعيدة من صخب وتدخلات الآخرين لنصورها. هل توقفنا عن الإيمان بخاتمة القصص التقليدية: «وعاشوا بسعادة أبدية» ليصبح؛ عشت لحظة جميلة، هي المبتغى. أهذا بؤس أم واقعية في الطموح؟ لو تأملنا صور السيلفي، أغلبها صور لأفراد يظهرون وحدهم وعليهم أمارات السعادة، أو العبث، أو «الدلع»، فالسيلفي احتفال الذات بالذات دون اشتراط وجود الآخرين لإقامة الحفلة، لكن بإمكان الآخرين رؤية آثار الحفلة، ما تبقى منها، بعد نشر الصورة. فالفرح لا يرتبط بوجود الآخرين. في السيلفي، الفرد يعلنها: لا أحتاج أحدًا ليصورني، ولا أحتاج كاميرا متخصصة، أو محل تحميض ووقتًا للحصول على صورة، إنها لحظتي أصنعها بوقتي الذي أختاره وبجهازي الخاص، وبمساعدة تطبيقات أعرفها، لأجعل الصورة تقارب ما أحلم به من أنف أدق وبشرة أكثر صفاء، ومكان كخلفية للصورة أكثر إشراقًا وإثارة.

الشاشة الأمامية لكاميرا الجوال وبمقاييس فيزيائية، غالبًا، تُظهر الوجه بشكل أقل جاذبية من حقيقته، إلا أننا أصبحنا نفضل أن نصور ذواتنا على أن يفعل الآخرون ذلك. هم لا يعرفوننا كما نعرف أنفسنا، لا يعلمون أي زاوية تُظهرنا أجمل، وأي نظرة والتفاتة تعمق سحرنا. فكما قالت صديقة لتفسر تفضيلها السيلفي «لا أثق بتصوير الآخرين، أنا لست جميلة، لكن أعرف الزاوية التي تظهرني كجميلة». كأننا بالارتكان إلى السيلفي نقول للآخر: إنك لا تستطيع التقاط جمالنا المخبوء، لا ترى الجمال بداخلنا، لكننا نستطيع ذلك بأنفسنا. أنا لا أثق بعينك ولكن أثق بعيني أنا. ومع هذا فالعلاقة ليست بهذا التبسيط، ففي الوقت ذاته وبعد التقاط الصورة، ينشرها الفرد ليراها الآخرون، كأنه عدم ثقة بالآخرين، وفي الوقت نفسه التماس لتأكيد يأتي من جانبهم. أليست هذه هي طبيعة إشكالية علاقتنا مع الآخرين؟ بين عدم الثقة بالآخرين والحاجة للثقة فيهم؟ فسيرورة خلقنا لهويتنا الذاتية المستقلة والمتمايزة من الآخرين، تتطلب في الوقت ذاته الآخرين، فمن

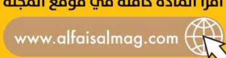




الشعور بامتلاك اللحظة قد ينفخ خيالنا حد التصور أننا ربما نمتلك حياتنا، ليغذي هذا من نهمنا لمزيد من السيلفي. فهل هذا ما يمنحه لنا السلفي، شعور مفخم بالقوة والسطوة حد امتلاك تقرير لحظتنا . حياتنا؟

خلالهم نتعرف إلى هويتنا، نتلمسها، نختبرها، لنصدقها بعد ذلك. فالآخرون وفقًا لهيدغر هم «الحقيقة الذين لا يميّز المرء نفسه عنه. إنهم استكمال لهوية الذات وتشكلها. إنها «هويّة تستوعب الآخر في اللحظة التي تلغي فيها آخريّته عنّا»، كما يشرحها فتحي المسكيني. ولعلنا ننهي هذه الفقرة ببقية اقتباسنا من المسكيني، لنرى كيف يمكن إسقاط طبيعة علاقتنا مع الآخر على رؤيتنا وتناولنا للسيلفي، وذلك من خلال هويتنا المنفصلة المتصلة عن الآخر. يناقش المسكيني كيف يشكل التعايش مع الآخر مدخلًا لسبر الذاتية: «ها هنا يمكن للتعايش أن يأخذ أشكالًا غير مسبوقة فلسفيًّا: من قبيل «وجهيّة» الوجه البشري، التي تسبق معرفتنا له كموضوع، إذ نفهم أن «حضور الآخر هو تعبير» محض؛ الوجه البشري لا «يظهر» بل «يعبر»، وهكذا يجد «التعايش» مقامه المناسب: هو «أن نتلقى الغير فيما أبعد من قدرة الأنا» من منطلق أن حضور الآخر لا يدمر حريتي بل «يستثمرها». إن التعايش في جوهره هو نوع من «الأخوّة» بين البشر: أي هو محض علاقة مع «وجه الغير» ليس بوصفه شيئًا ينضاف إلينا من خارج، بل بوصفه علاقة «تشكّلنا» من الداخل. إنّ معنى التعايُش غير ممكن من دون الإقرار بنوع ما من «أوّلية الآخر» علينا».

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة



فن عابر سريع الزوال

جانب آخر لا بد من تناوله في معرض النقاش عن السيلفي، وهو هل السيلفي فن؟ للإجابة، علينا مقارنة السيلفي بفن مشابه: البورتريه الذاتي. فلا شيء يظهر من العدم، ومن هنا لا مناص من التاريخ للعودة إلى جذور ما قد تسهم في إلقاء ضوء إضافي لفهم السيلفي. فهل السيلفي هو امتداد لفن البورتريه الذاتي؟ كلاهما عبارة عن عمل يقوم أحدهما بتقديم صورته الذاتية على الآخرين وعرضها باستخدام التقنية. سابقًا كانت التقنية: الألوان والقماش والمرآة، أما حديثًا فالهواتف الذكية. فهل كثافة السيلفي مقابل ندرة البورتريه بما يتطلبه الأخير من مهارة عالية للتمكن من الإجادة؛ ما يجعل البورتريه فنًّا والسيلفي محض استعراض نرجسي للذات؟ فنسنت فان غوخ وفريدا كاهلو، أشهر من قدم البورتريه الذاتي بصور متعددة تتجاوز العشرات، ولم تقرأ أعمالهما تحديدًا بوصفهما تجسيدًا لنرجسية ورغبة في التحكم، لماذا؟ هل لأن فان غوخ في كل تلك الأعمال يستعرض حزنه ووحدته، في حين فريدا كاهلو تستعرض إشكالية الجسد والمرض لديها. أيعني هذا أننا نتسامح إن كان استعراض الذات يتم عبر استعراض للحزن والألم، ولكن نرفض استعراض الفرح والتباهي الذي يغلب وجوده مع السيلفي؟ هل نُعلي من قيمة التراجيديا في حياتنا مقابل بخس مشاعر الفرح والعبث. بالعودة إلى حديث الدكتور أبتر، يرى أن كليهما، البورتريه الذاتي والسيلفي، يقومان على الاستعراض والمبالغة، لكن ما يفرقهما بشكل أساس أن البورتريه يتطلب أن تكون مشهورًا لتفعل ذلك، أما السيلفي فحتى المجهولون يستطيعون عرض ذواتهم للآخرين. فهل البورتريه فن نخبوي والسيلفي فن شعبوي؟ وهل عبر السيلفي تمت دمقرطة البورتريه الذاتي، أم حُوِّل لمنتج استهلاكي كما كل شيء من حولنا الآن؟ قبل الإجابة عن هذه التساؤلات علينا تذكر إجابة فريدا كاهلو حين سُئلت: لماذا البورتريه الذاتي؟ فقالت: «أريد أن أظهر نفسي بشكل جيد». ألا يشابه هذا قول الصديقة التي فضلت السيلفي على تصوير الآخرين لها؟

لعل شعبوية السيلفي مقابل نخبوية البورتريه الذاتي هي ما جعلت بعض الباحثين يفرق بينهما، بكون البورتريه وإن كان يقدم صورة للذات لكنه يطرحه ضمن محتوى يتضمن تساؤلات عميقة حول الهوية والذات والوجود، في حين السيلفي كل ما يريده الفرد من خلاله، أن يظهر للآخرين بشكل جميل. في السيلفي الصورة واضحة بأبعاد محددة لا تسمح بتعدد القراءات والتفسيرات، أما البورتريه فهو فن تأويلي يطرح نفسه كسؤال، على المشاهد أن يتداخل معه ليجد بعض الإجابات التي تناسبه. في السيلفي على المشاهد فقط أن يحدد إن كانت الصورة جميلة أم لا، من دون تأويل تتداخل فيه الذات مع العمل المشاهد. وبهذا فإن البورتريه خُلق ليبقى، ليكون شاهدًا على مرحلة وعلى وجود لذات الفنان وتساؤلاته، وتساؤلات عصره أيضًا، في حين السيلفي فن عابر سريع الزوال. لكن أليس في هذا انتقال من الزمن الديمومي إلى زمن اللحظة. ومن ثم يصبح السؤال؛ هل يقلل هذا من احتمالية أن يكون السيلفي فنًّا؟ فإن كان أحد تعاريف الفن، هو تقديم الفنان أعمالًا تختزل العصر الذي يعيشه الفنان وتطرح تساؤلاته وإشكالياته، فبهذا يكون السيلفي فنًّا يعبر عن واقعنا، الواقع الذي تُمَجَّد فيه اللحظة. فكلٌّ مطالب بأن يعيش لحظته، لذا وُجد في السيلفي تثبيت لهذه اللحظة، اللحظة فقط.

وأخيرًا، كل ما عرضناه وما غفلنا عن عرضه يظل احتمالات لتفسير تولعنا بالسيلفي. لكن لعل من الملائم الاستعانة ختامًا بالشعر لإضاءة زاوية أخرى في معرض قراءة دلالات السيلفي. تقول فيرونيكا فوريست تومسون: «الحب هو آلة التصوير الأكثر قدمًا.. خذ لي لقطة بعينيك». فهل السيلفي في جوهره فعل نقوم به بحثًا عن الحب؟ فإن لم نكن محظوظين بمصادفة الحب في طريقنا، فيكفي أن نحب نحن أنفسنا، ولنأخذ بأعيننا صورة لنا، نُعلن بها هذا الحب. فلنلتقط مزيدًا من السيلفي.

الوقف في وسائل الإعلام.. تجارب من بريطانيا

حبيب بن عبدالله الشمري صحافي سعودي

تعد القناة التلفزيونية الرابعة وصحيفة الغارديان اليومية وأختها صحيفة الأوبزرفر الأسبوعية من الوسائل الإعلامية العمومية والوقفية في بريطانيا، بمعنى أنها مستقلة تمامًا في تمويل نفسها وإدارة تحريرها وتوظيف كوادرها، وعدم وجود مساهمين أو ملاك أو سياسيين يؤثرون في إيراداتها ومحتواها وتوجهاتها، رغم أن التوجهات التي تسير وفقها هاتان المؤسستان قائمة على المحافظة على القيم الليبرالية، والتحديث، والابتكار، ومواكبة التغير التقني في عالم رأسمالي جشع تسيطر عليه النزعة الربحية التي تغيب معها الحقيقة أحيانًا، ويختفي الصوت الآخر أحيانًا أخرى، وتقترب من طبيعتهما التشغيلية قنوات البي بي سي إلا أن دافعي الضرائب شركاء في سياسة الBBC ويرفضون تمويلها من الإعلانات التجارية. الحديث عن التنوع في ملكيات وإدارات وسائل الإعلام في بريطانيا مهم ولا سيما في إعلام اليوم الذي تدور رحى صراع الملكية فيه بين الحكومات العربية ورجال الأعمال في تغييب تام للمُشاهد العربي الذي لا يحدد ما يرغب في مشاهدته، بل يُحدَّد له ذلك رغمًا عنه، سواء بتوجهات سياسية أو بضغوطات مُعلِنين.



مؤسسات الإعلام البريطاني

تنقسم مؤسسات الإعلام في بريطانيا إلى ثلاثة أنواع رئيسية: أولها تمثله صاحبة الحصة الجماهيرية الأولى والأكبر هيئة الإذاعة البريطانية (BBC) بوصفها مؤسسة إعلامية حكومية عامة، لكنها لا تتلقى أي دعم من الحكومة البريطانية، بل إن تمويلها وبشكل مباشر من المواطنين البريطانيين عبر ضريبة سنوية مفروضة على كل مواطن يمتلك جهازًا تلفزيونيًّا بما يقارب من ١٩٠ دولارًا، في حين يقتصر تدخل الحكومة على تحصيل الضرائب وتحويلها للبي بي سي، وكذلك مساءلتها في البرلمان عن خططها وسياساتها وإخفاقاتها. وبذلك تتحرر البي بي سي من أي تبعية مادية من الحكومة البريطانية؛ الأمر الذي يعفيها من الانحياز للحكومة وأي حزب سياسي، وتضمن الاستقلالية وعدم تدخل الحكومة في سياستها التحريرية، وكذلك تحمي نفسها من سطوة المعلنين؛ إذ إنها لا تبث إعلانات تجارية في قنواتها، ومن ثم تتمتع باستقلالية تامة من الجشع الرأسمالي، وتحصل على حرية تامة مريحة في تناول القضايا، وأهمها ما يمس حياة المواطن المستهلك، وهو دافع الضرائب البريطاني؛ الأمر الذي جعل منها مؤسسة تحظى بثقة واحترام المشاهدين ليس فقط في بريطانيا بل حول العالم.

والنوع الثاني تمثله القناة الرابعة ذات المركز الثالث في نسبة الجماهيرية التلفزيونية وصحيفة الغارديان وأختها الأوبزرفر، إلا أن هناك اختلافًا بسيطًا بينهما، وهو أن القناة الرابعة لا تزال مملوكة من مكتب الاتصالات البريطاني، لكنها هيئة عمومية تديرها شركة خاصة مستقلة تمامًا عن الحكومة في تمويلها وإدارتها وتحريرها، في حين تنفرد الغارديان بأنها وقف خالص يعيد استثمار الأرباح في صناعة صحافة حرة ومستقلة، ومواكبة التطور في المحتوى والتقنية، وتأهيل الشباب البريطانيين في مجال الإعلام.

الهدف الأساس من القناة الرابعة هو تقديم خدمة عامة مفيدة للبريطانيين تقوم على التنوع وقيادة الابتكار في المحتوى والتقنية، وقد أُلزمت هذه القناة منذ تأسيسها بتنفيذ هذا الالتزام تجاه البريطانيين، وتخضع للمساءلة الحكومية فقط في حال إخفاقها في تنفيذ خططها وتحقيق أهدافها، أو شكوى ضدها، وتتغير التزامات القناة بين الحين والآخر بحسب القوانين التي تصدر من مكتب الاتصالات البريطاني، وذلك من أجل تنظيم عرض البرامج التفزيونية، وتحديد الأهداف التي يجب تحقيقها، وتلتزم القناة الرابعة «بتقديم خدمة عامة تتمثل بتوفير طائفة واسعة من البرامج المتنوعة عالية الجودة التي تضم بشكل أساس: برامج تحث على الابتكار والتجربة والإبداع؛ تتناسب مع أذواق واهتمامات مجتمع متنوع ثقافيًّا؛ وتُساهم بشكل رئيس في مقابلة الحاجة إلى قنوات إعلامية مُرخصة تعرض برامج ذات طبيعية تعليمية وأخرى تثقيفية؛ وأن تتخذ طابعًا مميزًا لها». وتلتزم القناة الرابعة أيضًا بتأمين برامج خاصة بالمدارس، إضافة إلى أن تكون نسبة معينة ليست قليلة

الحديث عن التنوع في ملكيات وإدارات وسائل الإعلام مهم، ولا سيما في إعلام اليوم الذي تدور رحى صراع الملكية فيه بين الحكومات العربية ورجال الأعمال في تغييب تام للمشاهد العربي

من برامجها مُنتجة بالتعاون مع شركات من خارج حدود العاصمة لندن؛ من أجل دعم مؤسسات الإنتاج الصغيرة والمتوسطة التي تقع بعيدًا من عاصمة المال والاقتصاد.

ولا يمكن أن يكون الالتزام بمثل هذه الأهداف إلا من طريق إدارة مستقلة وتمويل مستمر ومستقل أيضًا لا يؤثر فيها وفي طريقتها ورؤية القائمين عليها بتنفيذ هذه الالتزامات، ويأتي تمويلها من الإعلانات التجارية، والخدمات الإلكترونية، وبيع المحتوى حول العالم. في حين تعد صحيفة الغارديان من أكثر الصحف الناطقة بالإنجليزية قراءة عبر الإنترنت حول العالم، وراوَح مركزها خلال السنوات الماضية بين الثاني والخامس عالميًّا، وتتنافس معها باستمرار مواطنتها صحيفة الديلي ميل، ونيويورك تايمز الأميركية، اللتان تتبعان القطاع الخاص بشكل كامل، فهل أثر الوقف في صحيفة الغارديان؟ تأثرت الصحيفة مثل غيرها؛ بسبب الأزمات المالية، وتراجع نسب التوزيع، وهي مشاكل عصفت بجميع الصحف حول العالم، إلا أنها استطاعت النهوض مرة أخرى، ويرجع السبب برأيي إلى أنها مؤسسة وقفية احتفظت بجميع أرباحها وأصولها واستثماراتها، ولم يقتسم أرباحها مساهمون أو ملاك، وساعد ذلك القائمين عليها باستقلالية القرارات التي ساهمت في تنويع الاستثمار، وتطوير المحتوى، وبناء بنية تحتية تقنية متطورة جدًّا.

في حين يقود النوع الثالث شبكة قنوات (itv) ذات الحصة الجماهيرية الثانية في بريطانيا، إضافة إلى بقية القنوات والصحف والشركات الإعلامية البريطانية، وهو القطاع التجاري الخاص القائم على مبدأ تحقيق الأرباح للمساهمين بأي صورة وعبر أي توجه، حتى لو كان محتوى هابطًا أو عنصريًّا قبيحًا أو إباحيًّا، وهو ليس موضع النقاش في هذا المقال، فالأمثلة كثيرة في الوطن العربي. ويحتم كل من النوع الأول والثاني على سياسة الوسائل الإعلامية أن تهتم بكل بريطاني يتحدر من أي أصول وأعراق وخلفيات أو حتى دين مختلف؛ لأنه في حالة البي بي سي فإن الجميع يدفع لها وشريك في سياستها، وفي حالة القناة الرابعة وصحيفة الغارديان فإن نوعية ملكيتهما وأهدافهما تحتم عليهما العمل وفق مصالح المشاهد البريطاني، وسماع وبث كل الآراء من جميع التوجهات والتيارات، إضافة إلى الأقليات في المجتمع البريطاني، سواء التي تمثل العرق والأصل والدين مثل المسلمين والسود والهنود أو التي تمثل فئات خاصة مثل المرأة والمعاقين.

الإعلام العربي: أبيض وأسود

وفي الوطن العربي يبرز وبشكل رئيس اللونان الأسود والأبيض، فهناك مجموعة قنوات وإذاعات حكومية تعاني وبشكل حاد الضعفَ وعدم القدرة على التطور واستقطاب الجمهور رغم وجود التمويل، وهناك قنوات وإذاعات تجارية خاصة لها جمهورها ومحتواها الجيد لكن بعضها يعاني الخلل وسوء الإدارة وغياب الرؤية وضعف التمويل، وبعضها الآخر -وبخاصة الثرية منها- يعاني توجهات أصحابها أو بسبب النزعة الربحية الشرسة القائمة على جلب المعلن وإرضائه. في حين هناك نوع ثالث لا يكاد يُمَيَّز لضعفه، وهو الوسائل الإعلامية التابعة للأحزاب السياسية، لكنها في غالبيتها صحف مطبوعة أو مواقع إلكترونية ليس لها ذلك التأثير الذي تملكه القنوات الفضائية أو الصحف الأكثر شعبية؛ لذلك تبقى وسائل ضعيفة لا تحمل سوى صوت ولون واحد ممل وهو الحزب. أيضًا يوجد قنوات أنشأها ويمولها بعض رجال الأعمال أخذت على عاتقها الهدف الأسمى، وهو تقديم عمل إعلامي محترم يتوافق مع قيم ومبادئ المجتمعات العربية الإسلامية، لكنها تعاني بصورة شديدة إما بسبب غياب الإدارة الإعلامية المحترفة، أو بسبب نقص وعدم ثبات واستمرار التمويل، ومثل هذه القنوات غالبًا ما تتبع ملاكًا متحمسين يقومون بإنشائها، ثم سريعًا ما يتلاشى الحماس ويتركونها بلا تمويل ولا وقف يساعدها على النهوض في كل مرة.

ولعل أفضل نموذج إعلامي واضح قائم على الوقف في الوطن العربي يمكن الحديث عنه في هذا السياق، هو مجموعة قنوات المجد التي بدأت تعمل وتُموَّل منذ عام ٢٠١٢م من خلال وقف مخصص لها قادر نوعًا ما على تغطية نسبة كبيرة من تكاليفها بعجز بسيط يغطّيه المؤسسون وفاعلو الخير، والمجموعة قد تأسست عام ٢٠٠٢م ولكن كان تمويلها في البداية يأتي من الشركاء ورجال الأعمال، وتبرز المجموعة بوصفها نموذجًا لحالة الإعلام الوقفي بمعناها الصحيح، ودوره في المجتمع، لكنها هي أيضًا تعاني ضعفًا شديدًا في المحتوى، وغيابًا للإدارة الفعلية، والتخطيط الصحيح، وبغض النظر عن المحتوى الذي تقدمه والجمهور الذي تستهدفه تبقى قنوات المجد رائدةً في صناعة إعلام وقفي مستقل، ويمول ذاته بذاته، ولا يخضع لرغبات المعلنين، لكنه لا ينفك عن تأثير مؤسسي الوقف، وهو ما سيجعل من هذا النموذج بعيدًا كل البعد من هدف الوقف المستقل ومفهومه، وربما مع الخطط المستقبلية للمجموعة في صناعة المحتوى الشائق وفي توسيع أعمالها لتشمل الإنتاج ستكون أكثر جاذبية وأكثر نجاحًا مما هي عليه الآن مع استقلالية تامة من مؤسسي الوقف. هناك نماذج أخرى صغيرة لا تذكر، لكن يبدو أنه في جميع الحالات تعاني، مثل هذه المؤسسات، عدم وجود إدارة إعلامية جيدة، ناهيك عن الرؤية، وتقوم غالبًا على اجتهادات شخصية يعتريها الضعف، وكذلك هناك ضعف في الموارد البشرية، واستقطاب العاملين فيها وتأهيلهم، فالإعلام قضية شائكة وخطيرة على من لا يحسن الإدارة.

الوقف الإعلامي سيكون سببًا في معالجة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وصيانة الأمن الفكري والثقافي في المجتمع، بل تكريس مفهوم الوطنية الذي يتجسد في تمثيل جميع أطياف المجتمع في أي بلد عربي

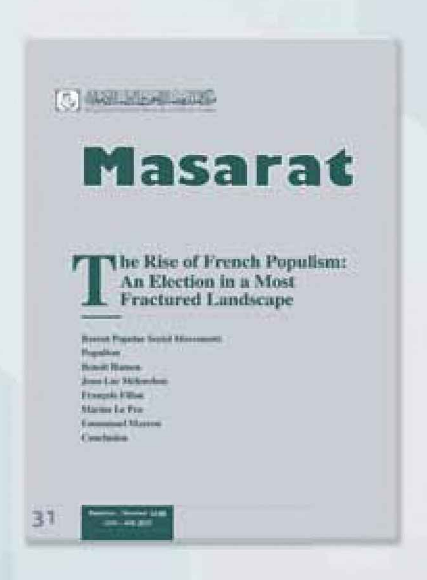
الحل لحالات التراجع والانكماش

بعد عرض نماذج الملكية في وسائل الإعلام في بريطانيا وغيرها من المتوافر في الوطن العربي، أستطيع أن أصل لنتيجة تدل على أن الوقف في مجال الإعلام أو المؤسسات العمومية هو الحل الأمثل لحالات التراجع والانكماش والمشكلات الاقتصادية، وهو الحل الأمثل لمعالجة غياب التنوع الثقافي والفكري، وهو بمنزلة ضمان استدامة دخل ثابت ومستمر لوسائل الإعلام للمحافظة عليها وعلى القيم المجتمعية التي يقتلها المعلنون، الوقف الإعلامي سيكون سببًا في معالجة بعض المشكلات الاقتصادية والاجتماعية من خلال استقلالية الطرح والمناقشة وتقديم الآراء والحلول، وكذلك صيانة الأمن الفكري والثقافي في المجتمع، بل تكريس مفهوم الوطنية الذي يتجسد في تمثيل جميع أطياف المجتمع في أي بلد عربي.

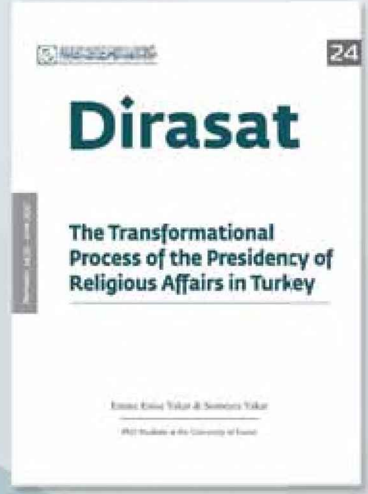
مؤسسات ووزارات الأوقاف أو (الحبوس) في الوطن العربي تعد من أغنى المؤسسات والوزارات ماليًّا وعقاريًّا، لكن يغيب تمامًا عن أدبياتها ومفاهيمها قضية الوقف الإعلامي والتحبيس للعلم والمعرفة والتوعية؛ لأسباب كثيرة نعرف بعضها، ونجهل بعضها الآخر، ولعل أهم سبب ظاهر هو التصاق الوقف بمفهوم الحسيات مثل: المال، والطعام، والبناء مثل المساجد والعمارات، حتى عندما يتصدق رجال الأعمال بأموالهم فإنهم غالبًا ما يبحثون عن مثل هذه الحسيات أيضًا مثل: الطعام والكسوة، رغبة منهم في رؤية أثر عاجل وملموس. ويبقى السؤال في هذا المقال: ما أفضل طريقة وأنسبها لإدارة المؤسسات الإعلامية وتشغيلها بمعنى ملكيتها؟ حتى يستمر تمويلها وتتمتع باستقلالية فكرية وتحريرية، وتبقى قوية قادرة على أداء رسالتها وتطوير مجتمعها وصيانة ثقافته!! نظام الضرائب أم الشركة العمومية أم الوقف؟ أم الملكية التجارية التي تخضع كليًّا لنظريات السوق المتوحش والمتقلب!!

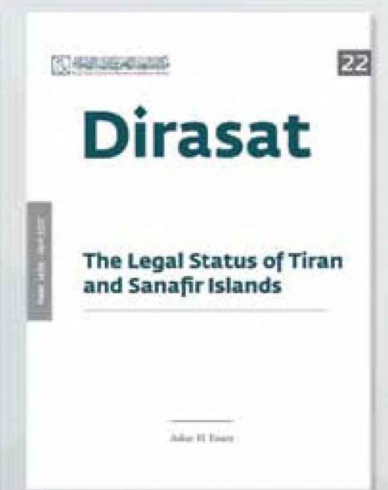


إصدارات إدارة البحوث

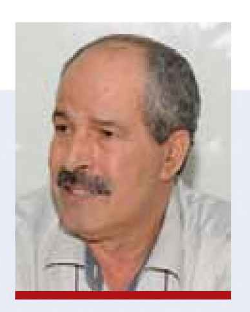








ص.ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣ - المملكة العربية السعودية - هاتف ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) فاكس ٤٥٧٧٦١١ (١١ ٩٦٦+)
البريد الإلكتروني research@kfcris.com الموقع الإلكتروني www.kfcris.com



سعيد يقطين
ناقد مغربي

ثقافة المصلحة وضرورات المصالحة

لم يعرف العرب في تاريخهم الحديث وضعًا كالذي يعيشونه اليوم. فالخرق ازداد اتساعًا بشكل يدعو إلى التساؤل عن كيفية الخروج من المأزق الذي دخل فيه العرب نتيجة تكالب المصالح وتضاربها. إن الحيرة وانسداد الأفق والترقب الحذر عناوين المرحلة الحالية التي تجتازها الأمة العربية والإسلامية، مما جعلها تلقي بظلالها على مختلف التحليلات والتوقعات. تتعدد التصورات حول ما يجري، وكلٌّ يَلغُو بلَغْوِه في واقع يقوم على التأزم والتشنج. ويبدو أن الخوض في التفاصيل والجزئيات لا يسهم إلا في انعدام أي مقاربة ترمي إلى النظر في عمق الأشياء وجذورها القائمة على تضارب المصالح وتجاذب المطامح في المنطقة العربية.

تحرك الدول مصالح معينة وملموسة تحدد توجهاتها وإستراتيجياتها المختلفة. فهل يمكننا الحديث عن مصلحة خاصة تعين مواقف الدول العربية وتصوراتها لمستقبل أوطانها وشعوبها؟ وأين هي المصلحة العربية في علاقتها بالمصلحة الأجنبية التي تتدخل في الشؤون العربية، وتسعى من وراء ذلك إلى رسم خارطة لما ينبغي أن يكون عليه الوضع العربي حالًا واستقبالًا؟ أرى أن هذا هو السؤال الذي يمكننا طرحه لتشخيص تأزم الواقع العربي حاليًّا بالصورة التي لم يُشهَد لها مثيل في كل تاريخه الحديث. كما أن الجواب عنه هو الذي يمكن أن يسهم في إعطاء المصلحة العربية ما تستدعيه من اهتمام وممارسة لتجنب الكوارث الواقعة والممكنة والمحتملة.

إن الدول الغربية، وعلى رأسها أميركا تربط مصلحتها الحيوية لفائدة دولها وشعوبها بالعمل على تثبيتها وضمانها ولو خارج حدودها، بل على حساب دول وشعوب خارجة عنها. إن هذا الخارج هو الذي يتيح لها تحقيق الرفاه لشعوبها واستقرار نظمها، واستمرار قوتها. تكرس هذا التصور مع الاستعمار الذي صاحب تشكل أوربا التي تدخلت في شؤون الدول المستعمرة بذريعة نشر الحضارة الغربية وقيمها. فكان نهب الخيرات واستغلال الثروات الخارجية لفائدتها، ولم تترك للشعوب المستعمرة أي فرصة للسؤال عن مصلحتها الخاصة التي ظلت مرتبطة بمصالح المحتلين. وبعد الاستقلالات السياسية، ظلت التبعية تحكم العلاقة التقليدية بينهما تحقيقًا للأغراض عينها.

ضياع مصلحة المواطن

يمكننا أن نتحدث، مع الدول المتقدمة والديمقراطية، عن ثقافة المصلحة التي تبرز في كون الحكومات المتعاقبة في تاريخها الحديث والمعاصر يحكمها في علاقتها بمواطنيها وأوطانها ميثاق محدد يتمثل في ضمان الاستقرار والأمن والرفاهية. تولدت هذه الثقافة ذات الجذور الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية عبر تاريخ من الصراعات بين مختلف المكونات. وانتهى هذا التاريخ بالاحتكام إلى الشعب في مختلف المنعطفات الكبرى لتقرير المصلحة العامة، وضمان استمرارها. فكانت الاستفتاءات، والانتخابات في مختلف الاستحقاقات دليلًا بارزًا على كون الشعب يسهم بإعطاء صوته لمن يسهر على تأكيد تلك المصلحة ويضمن استمرارها. في الوطن العربي، لغياب هذه الثقافة وتقاليدها في الحياة العامة، تضيع مصلحة الوطن والمواطنين بين التحكم السياسي من جهة، والتدخل الخارجي الذي لا يمكن تحقيق مصلحته الخاصة إلا على حساب التفريط فيما يمس مصالح الدول المتدخل فيها من جهة أخرى. يتم هذا التدخل الخارجي، أوربيًّا كان أو

أميركيًّا عبر التهديد بالعقوبات حينًا، والتدخل العسكري حينًا آخر. وينتج عن هذا عجز الدول المتدخل في شؤونها عن الاحتكام إلى شعوبها لضمان مصالحها، والتخطيط لما ينبغي أن يكون عليه واقع هذه الدول لاستمرار تحقق المصالح الخارجية.

منذ الاستقلالات العربية ظلت مصالح الوطن العربي مرهونة بمصالح الآخرين، فلم تتحقق المصالح الخاصة به أبدًا. وفي مختلف المحطات التاريخية الكبرى كان التفريط في المصالح الداخلية لحساب الخارجية. ويكفي أن نضرب مثالًا من القضية الفلسطينية ليتبين لنا لذلك. فمنذ الاحتلال البريطاني حتى زرع إسرائيل والحروب المختلفة التي خاضها العرب ضدها، لم ينتج عن تداعيات صراع المصالح في المنطقة سوى تأكيد المصلحة الإسرائيلية وأميركا التي ترى في استمرار وجودها ضمانًا للمصلحة الأميركية والغربية في المنطقة على حساب الشعب الفلسطيني. كما يمكننا من خلال التدخل في العراق باسم امتلاكه أسلحة الدمار الشامل، وبروز الإرهاب، والحرب عليه في العراق وسوريا ومختلف الدول التي يوجد فيها، وفي إملاء السياسات الاقتصادية على الدول العربية المختلفة؛ تقديم أمثلة دالة على استهداف المصالح العربية بمختلف المبررات والمسوغات، وتأكيد أن تحقيق المصلحة الغربية والأميركية في منطقة الشرق الأوسط لا يمكنها أن تتحقق إلا في غياب أي تفكير في المصلحة العربية.

وفي ظل هذا الواقع لا يمكن سوى التخطيط لإدامة تغييب المصلحة العربية عن طريق إضعاف الدول العربية باستنزاف خيرات أراضيها ومواطنيها، من جهة، وتعريض هذه الأرض لتكون بؤرة مشتعلة بالصراعات المفتعلة، بشكل دائم ومتواصل، من جهة ثانية، وأخيرًا العمل على تفريق وجهات النظر، والتخطيط لوضع خرائط ترمي إلى العمل على تقسيم البلاد، وخلق كيانات ضعيفة، وقابلة للحماية، عن طريق التمهيد لزرع بذور الشقاق والخلاف ليس فقط بين الدول العربية، لكن بين الشعوب التي تتشكل منها، لتثمر، مع الزمن دويلات لا مصلحة لها غير ما يمكن أن تخدم به مصلحة الآخرين.

ذهنية المؤامرة

يبدو لنا ذلك بشكل واضح في بروز مقولة «المؤامرة»، من جهة، ومقولة «ما بعد الاستعمار» من جهة ثانية. لقد صارت مقولة «ذهنية المؤامرة» في مختلف التحليلات السياسوية ترمي إلى اتهام من يقول بها بأنه متخلف عن العصر، وأن لا وجود للمؤامرة إلا في أذهان العاجزين عن فهم الأمور كما ينبغي أن ترى بالعين المجردة. وما الرجوع إلى «مقولة ما بعد الاستعمار» في أواخر التسعينيات، رغم كونها وليدة الستينيات، سوى دعم لنفي المؤامرة، بالقول بأن الاستعمار انتهى، وأن العلاقات بين الدول في العالم أجمع متكافئة، ومبنية على أساس القانون الدولي الذي بموجب الاتفاقات والتعاقدات بين الدول تتحدد مختلف العلاقات بينها، وليست هناك تبعية، أو تفريط في مصالح دول أو شعوب على حساب أخريات. لكن الواقع الحقيقي يبيِّن أن هناك صراع مصالح، وهو غير متوازن، ولا يقضي سوى بالتفريط في مصالح دول وشعوب لحساب شعوب ودول أخرى. وبذلك فالمؤامرة مستمرة، والاستعمار اتخذ وجهًا جديدًا.

> **متى يمكن أن يعرف العرب مصلحتهم الخاصة في تماسّ مع مصالح الآخرين، وبشكل متوازن ومتكافئ؟ كيف يمكن لثقافة المصلحة العربية أن تكون جزءًا من تفكير الدول والشعوب العربية؟**

حين نتأمل ما يجري في الوطن العربي حاليًّا من صراعات وحروب، وما يعرفه من انقسامات وشقاقات، وما يعانيه من تدخل بعضه في شؤون بعض بتلاؤم مع ما يدبره الآخر، ومباركته، واتهامات متبادلة بين مختلف مكوناته، وانسداد أي آفاق لتحقيق مصالح الشعوب العربية في الحرية والعيش الكريم، لا يمكننا سوى معاينة أن المؤامرة والاستعمار الجديد يرميان إلى ضمان مصالح خاصة تتصل بالآخر على مصالح العرب العامة. وحين نرى كيف تتحرك إيران وتركيا، من جهة، وأميركا وروسيا والغرب، من جهة ثانية، في الوطن العربي، وكيف تسير الدول العربية متخبطة وسط تضارب المصالح، منحازة إلى هذا الطرف أو ذاك، من جهة ثالثة، يسلمنا هذا إلى النظر إلى أسباب ضياع المصلحة العربية، سواء اتصلت بالدول أو الشعوب. متى يمكن أن يعرف العرب مصلحتهم الخاصة في تماسّ مع مصالح الآخرين، وبشكل متوازن ومتكافئ؟ كيف يمكن لثقافة المصلحة العربية أن تكون جزءًا من تفكير الدول والشعوب العربية؟ أرى أن السؤالين يختزلان الواقع السياسي - الثقافي العربي. ولا يمكن الجواب عنهما إلا بالتفكير في ضرورات المصالحة العربية.



جديد كريستوفر نولان «دنكرك».. أسبوع ويوم وساعة لنجاة ٣٠٠ ألف جندي

فلم ينجح في دفع المتفرج إلى «التوحد الأولي»

زياد عبدالله روائي وسينمائي سوري

لا حاجة لكريستوفر نولان في جديده «دنكرك»، الذي بدأ عرضه في الصالات الأميركية من شهر تقريبًا، إلى أجهزة معقدة تجعل الحلم موازيًا للواقع ومسرحًا للصراعات كما في «استهلال» Inception ٢٠١٠م، ولا إلى خيال علمي وثقب أسود ليتسرب منه أحد خارج الزمان والمكان كما فعل في «بين النجوم» Interstellar ٢٠١٤م، فما حدث في «دنكرك **Dunkirk**» حدث بحق إبان الحرب العالمية الثانية وتحديدًا في شهر مايو ١٩٤٠م حين أُجليَ ما يزيد عن ٣٠٠ ألف جندي معظمهم من البريطانيين، كانوا محاصرين من جانب القوات الألمانية في ميناء «دنكرك» الذي تفصله أميال قليلة عن الشواطئ البريطانية. ينقضّ نولان على هذه القصة الملحمية ويلتقط منها كابوسيتها، فنشاهدها كما لو أننا حيال منام مهلك، سواء حمل صفة تاريخية أم لم يحمل!

وتبدو المعجزة التي وقعت بحق أكثر إعجازًا في السينما جراء ضغط الزمن واختزال أسبوع الآمال والآلام الذي استغرقته عملية الإجلاء إلى ما لا يزيد على مئة دقيقة، وليبتعد فعل مشاهدة «دنكرك» من «التلصص» بوصف السينما «وسيطًا للتلصص بطبيعتها» ليكون أقرب إلى المنام وعلى شيء من استدعاء كل ما يحقق أعلى درجات «التماهي»، وهكذا فإنه لن يكون هناك من محيد عن مقاربته بالاستعانة بنظرية الفلم وهي تعاين الصلة الوثيقة بين الأفلام والأحلام التي «تتسم بتلاحم الحس والعاطفة، أي الطريقة التي ينساب فيها المضمون العاطفي من خلال تجسيدات بصرية. وهي أيضًا -مثل الأحلام- تتسم بالانقطاعات المكانية والتثبيت الزماني: إن المتفرج السينمائي -مثل الشخص الحالم- مثبت في تتابع من الصور وهي تتكشف في الزمن. والأفلام -مثل الأحلام- تعتمد على الانتباه والحضور في التجربة، إنك لا تحلم حلمًا لا

> **تعبّر قصة «دنكرك» عن نفسها بطرائق مختلفة؛ بعضها أناني، وبعضها شجاع، ومنها ما هو جبان، لكنها إنسانية في النهاية**

تكون موجودًا فيه، أو غير منتبه له. وكذلك الأفلام تميل إلى أن تتحكم بانتباهك». (بيزلي لفينغستون وكارل بلاتينيا، ترجمة: أحمد يوسف. دليل روتليدج للسينما والفلسفة. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣م) يصلح هذا الاقتباس لأن يشكّل آلية التلقي التي سيعايشها المشاهد مع «دنكرك» أو ما عايشته أنا على الأقل، وللتدليل على ذلك فإن الفلم يبدأ مع جندي بعينه ربما اسمه طوني، ولست متأكدًا ما إذا كان الممثل فيون وايتهيد من يجسد شخصيته، فقد كان رفقة حفنة من الجنود


نولان يوجه الممثلين أثناء التصوير

يتجولون في «دنكرك» وهم يبحثون عما يأكلونه أو يدخنونه، ثم فجأة يلعلع الرصاص، ويُقتل كل من كانوا معه، إلا أنه ينجو، وبعد أن يجتاز استحكامات الجنود الفرنسيين ينفتح أمامه البحر، حيث ستكون هناك أرتال مترامية لجنود على شاطئ رملي لا وجود لشجرة أو شيء يستظلون به أو يقفون تحته ليوهمهم بأن هناك ما يفصل بينهم وبين الحمم التي تمطرهم بها الطائرات الألمانية، كل شيء عارٍ وما من كساء إلا الموت. البحر من أمامهم والعدو من خلفهم، لا بل العدو في السماء والغمام وليس أمامهم إلا الهرب، الذي سيكون متعذرًا، يحتاج معجزات وليس معجزة واحدة.

الفلم - الكابوس

فيما تقدّم مفتتح الفلم - الكابوس، وكل عنصر من عناصر ما نراه مهم ومؤثر، وهي عناصر كثيرة ومتداخلة تخص جموعًا غفيرة من البشر، والشخصيات بالكاد نعرف أسماءها كأن نميز توماس هاردي بصعوبة وهو يرتدي ثياب طيار مُقنّعًا وجهه، في حين ينطق كينيث براناه بضع عبارات وهو قائد البحرية الذي يشرف على عملية الإجلاء ويبقى في نهاية الفلم ليتولى عملية إجلاء الفرنسيين كما يقول.

ينقسم «دنكرك» إلى ثلاثة خطوط درامية، منفصلة ومن ثم متصلة، لكل منها زمنه الافتراضي وهي: «المرسى» وهنا سنكون حيال المعضلة الكبرى التي يتأسس عليها الفلم، أي: الجنود الإنجليز العالقون على شاطئ البحر بانتظار السفن والبوارج التي عليها أن تعود بهم إلى الوطن، والزمن الافتراضي لهذا الخط هو أسبوع، في حين يكون الخط الثاني في البحر أو ما يطلق عليه في الفلم «المرساة» الذي يتأسس بتلبية السيد داوسون (مارك ريلانس) وابنه وفتى يصرّ على مرافقتهم نداء الحكومة البريطانية لمواطنيها بالمساعدة في إجلاء الجنود البريطانيين بقواربهم غير الحربية سواء كانت قوارب صيد أو يخوتًا أو أي نوع من القوارب، والزمن الافتراضي لهذا الخط هو يوم واحد، في حين يكون الخط الثالث في الأجواء عبر سرب طائرات «سبيتفيلد» الذي سعى لحماية الجنود ومجابهة الطائرات الألمانية وهي تُغرق البوارج وتفني المشاة على الشاطئ، وزمن هذا الخط هو ساعة واحدة.

ذلك هو الهيكل العام لبنية الفلم، الذي تهيمن عليه فكرة «النجاة» بوصفها كلمة مفتاحية لكل ما سنشاهده في الفلم، ولعل خلفيته التاريخية تقول ذلك أيضًا، والسؤال الذي يجيب عنه الفلم كامن بالكيفية التي سينجو بها هؤلاء الجنود والسفن الحربية لا تستطيع الرسوّ قريبًا من الشاطئ، ومعادل ذلك سينمائيًّا سيكون في تعقب مصير طوني وجندي آخر يقع عليه يقوم بدفن جندي آخر، كذلك الأمر بالنسبة للطيارين وهم يحاولون توفير نجاة من هم على الأرض في اشتباكهم

لا حاجة لكريستوفر نولان في «دنكرك» إلى أجهزة معقدة تجعل الحلم موازيًا للواقع ومسرحًا للصراعات كما في «استهلال»، ولا إلى خيال علمي وثقب أسود ليتسرب منه أحد خارج الزمان والمكان كما فعل في «بين النجوم»



ليوناردو دي كابريو في «استهلال»

مع الطائرات الألمانية، إلا أنهم يسعون لتحقيق نجاتهم أيضًا، وصولًا إلى السيد داوسون الذي يضع نصب عينيه المساهمة في نجاة أكبر عدد ممكن من الجنود.

التشويق آلية الفلم السردية

ستلتقي في النجاة الخطوط الدرامية في الفلم لكن بعد أن نكون شهودًا على فناء أعداد كبيرة من الجنود وفي تنويعات تحرص على حفز الترقب لدى المشاهد، وهنا يحضر «التشويق» الكلمة المفتاحية الموازية لـ«النجاة»، فإن كان موضوع الفلم هو «النجاة» فإن «التشويق» بنيته وآليته السردية، ولتحقيق هذه النجاة فإن أنبل وأحط ما في الإنسان قد يتجاوران من دون التطرق إلى مفاهيم مثل الشجاعة والبطولة إلا إذا اعتبرنا «المصادفة» تنطبق عليها هذه الصفات، وإن كان لا بد من بطولة فإنها «بطولة مجتمعية» كما يورد نولان نفسه في لقائه مع الناقد الإنجليزي نك جيمس في مجلة «سايت آند ساوند»، يقول نولان: «تعبّر قصة دنكرك عن نفسها بطرائق مختلفة بعضها أناني، وبعضها شجاع، ومنها ما هو جبان، لكنها إنسانية في النهاية. إن ما حدث مع هذه المجاميع من البشر ماثل برغبتهم اليائسة في النجاة في تلك الأيام التي جرى فيها الانسحاب، وما حصل هو نوع من البطولة المجتمعية. كان هناك كثير من الأبطال في دنكرك، إلا أن البطولة الجماعية جعلتها تحمل هذا الصدى الذي سيبقى مترددًا لطبيعتها المجتمعية، وفرادتها تأتي من طبيعة البشر الذين أنجزوها، ولا يمكن لفرد بحال من الأحوال إنجاز ذلك» (Sight & Sound. August 2017, volume 37, Issue 8.).



ماثيو ماكونهي في «بين النجوم»

إن هذا الاقتباس طبعًا يشير إلى أهم ما حصل في «دنكرك» ألا وهو قيام البشر العاديين في النهاية بإنقاذ الجنود وهم يتوجهون بقواربهم لنجدتهم، إلا أنه يضيء على شيء رئيس للمشاهد أن يلحظه في الفلم ألا وهو غياب البطولة عن الفلم بمعنى الشخصيات الرئيسة، وفي الوقت نفسه خلو الشخصيات من العمق أو الخلفية، فهي تتحرك فقط في سياق الحدث الرئيس أي في الحاضر من دون ماضٍ أو دوافع عدا دافع النجاة، لا بل إنها تتلفظ ببعض العبارات هنا أو هناك، وهذا انعكاس لما قاله نولان عن «البطولة المجتمعية» ومسعى مجاميع كبيرة من البشر إلى النجاة.

فلم يكاد يكون صامتًا

يولد «دنكرك» شعورًا استثنائيًا بالتماهي مع ما نشاهده بما يدفع للقول بأننا «نتوحد» معه، وهو ناجح جدًا بدفع المتفرج إلى ما يعرف في أدبيات مقاربة التحليل النفسي للسينما بـ«التوحد الأولي» المرتبط لديه بالإحساس الوهمي لدى المشاهد بأن يتوحد مع مكان الكاميرا وهو بذلك «يمتلك المجال البصري للفلم»، وليكون «التوحد الثانوي» الذي يحدث مع الشخصية شبه معدوم إن صح الوصف، فنحن بوصفنا مشاهدين غير معنيين بها، ولم نمنح الأدوات التي تؤسس لعلاقة معها، ربما ما يهمنا هو مصيرها: هل ستتمكن من الهرب؟ هل ستنجو؟ و«تِمبو» الفلم ونقلاته المونتاجية والمواقف الصعبة والمدهشة التي تعيشها كفيلة بذلك.

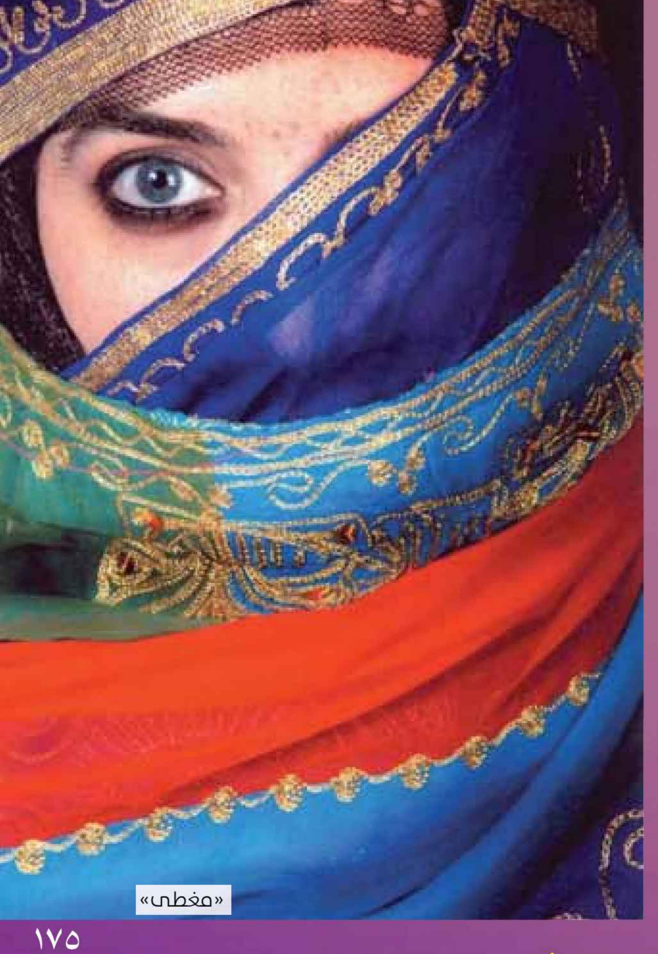
ولعل الخوض في أمور تقنية مثل كاميرا ٦٥ ميلمتر آي ماكس التي استخدمها نولان في تصوير الفلم (مدير تصوير الفلم هويتي فان هويتيما مصوِّر معظم أفلام نولان) وطباعته في صيغة الـ ٧٠ ميلمتر - كما يورد في لقاء «سايت آن ساوند» سابق الذكر - يشير إلى جمالية خاصة تظهر على الشاشة ونحن نتكلم عن عملية معالجة استثنائية للمادة المصوّرة لإحداث هذا «التوحد» سابق الذكر، ومواصلة نولان نأيه عن التصوير الرقمي، ولتأتي الموسيقا التصويرية (تأليف هانس زيمر سبق أن صنع موسيقا كثير من أفلام نولان)، التي لعبت دورًا دراميًا أساسيًا في الحفز والترقب والجو القيامي للفلم، ونحن نتكلم عن فلم يكاد يكون صامتًا.



فنانة سعودية شاركت في معارض دولية، ومتاحف عالمية تقتني أعمالها

منال الضويان:

أستعمل رمزًا بسيطًا للتعبير عن قضية كبيرة... والقول بالحضور الواضح للفنانة السعودية «مُسَيَّس»


«مغطى»

ترى الفنانة السعودية منال الضويان الفن نوعًا من الحوار المتطور، وتؤكد في حوار لـ«الفيصل» أن القول بالحضور الواضح للفنانة السعودية «مُسَيَّس». وتشدد على الحاجة إلى نقد الذات سعيًا للتطور. الضويان في تجربتها المتنوعة تستعمل الرمز البسيط من أجل التعبير عن قضية كبيرة، بدأت مشوارها الفني من خلال التصوير الفوتوغرافي، ثم طوَّرت هذا الفن إلى ما يعرف بفن الـ installation وصممت أفكارًا فنية ثلاثية الأبعاد كبيرة الحجم تحتلّ مساحات تعبر عن الفكرة بأشكال متعددة. وقد شاركت الضويان في معارض دولية واقتنى عدد من المتاحف العالمية أعمالها مثل: المتحف البريطاني، ومتحف لا كونتي، والمتحف الوطني الأردني للفنون الجميلة، وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث وغيرها. وثَّقت منال الضويان مجموعات اجتماعية مثل: «رجال ونساء النفط في المملكة العربية السعودية» في مشروع فني حمل عنوانًا: «إذا نسيتك فلا تنساني»، وفي مشروعها «صدمة» تناولت تأثير وسائل الإعلام في ممارسة المحو المتعمد للهويات. إلى نص الحوار:

في أعمالي أحاول التأكيد على أن المجموعات الكبيرة تساعد على محو هوية الشخص وفردانيته، وهذا شكل من التجاهل لذات المرأة وهويتها

● بدأتِ عملك مبرمجة نظم معلوماتية بناء على تخصصك في البكالوريوس بعلوم الحاسوب، ثم حصلت على درجة الماجستير في تحليل النظم وتصميمها، إذن، كيف تبلور اهتمامك بالفن والتصوير؟

- منذ الطفولة وأنا أرسم وكنت مهووسة بالتصوير، وقد عدت من الجامعة وأنا في سن صغيرة أحمل بمعيتي ثلاثة عشر صندوقًا مليئة بالصور. كانت رغبتي في دراسة الفن قديمة، لكن كانت دراسة الفن آنذاك في المنطقة غير متاحة، ولم تكن هناك أية حركة فنية على الرغم من وجود فنانين، ومع ذلك قررت دراسة الماجستير في تحليل النظم المعلوماتية نهارًا، أما في المساء فقد كنت أدرس فن الطباعة وأحصل على كورسات في جامعات فنية في لندن. عندما عدت من الدراسة التحقت بأرامكو. أول معرض لي أقيم في شمال إسبانيا، ثم صار الفن شغلي الشاغل، وبعد خمس سنوات من هذا التغيير في حياتي تركت عملي، وتفرغت للفن وتخصصت فيه.

النظر إلى القضايا بطريقة مختلفة

● وثَّقتِ مجموعات اجتماعية، مثل «رجال ونساء النفط في السعودية» في مشروعك الفني «إذا نسيتك فلا تنساني»، وتناولتِ تأثير وسائل الإعلام في نشر محو

متعمد للهويات في مشروع «صدمة»؛ هل تعتقدين أن رسالة الإعلام العربي كانت سلبية تجاه قضايا مجتمعه وبخاصة المرأة؟

- بالنسبة لي أحاول الابتعاد من علاج المشكلة، وأعتقد أن دور الفن جعل المشاهد ينظر إلى مشهد أو قضية أو صورة بطريقة مختلفة، فإذا اعتادت عيناك على النظر إلى المشهد من اليمين فأنا أجعلك تنظر إليه من اليسار، وهذه الحالة في تغيير الرؤية من شأنها أن تنتشل المتلقي من الخمول وربما تجعله يغير من طريقة طرحه الأسئلة. وأما الإعلام العربي فلن أعلّق على موقفه، لكن سأحيل إلى خطورة تكرار الصورة في الإعلام بما لها من قوة، فتكرارها في الصحافة خمسًا وعشرين عامًا في حوادث سيارات المعلّمات مثلًا أعده خطرًا أو نوعًا من تثبيت قصة وإهمال القصص الأخرى، فنشر صور سيارات مدمرة من دون أي جثث أو توضيح أسماء النساء اللائي توفين في هذه الحوادث هو نمط من المحو للإنسان الذي ذهبت روحه. وأعلم أن النية هي الحفاظ على الخصوصية لكن التكرار بهذا الشكل محو لإنسانية النساء اللائي ذهبت أرواحهن سدى في تلك الحوادث من دون فجيعة من المجتمع الذي ينتمين إليه. فمسؤولية الإعلام تقحمه في مثلبة التكرار التي تدخل حس أفراده في نوع من الخمول والغفوة. وأحاول معالجة هذه القضية في مشروعي «حالة من الاختفاء». ولقد جمعت صورًا من تلك الحوادث عن النساء نُشرت خلال ثلاثة أعوام في جريدة واحدة، ووجدت أنهم لا يقومون بنشر صور جديدة عن تلك الحوادث بل يستعملون الصور ذاتها، ولقد استعملت في بضعة شهور، تقدر بأربعة أشهر، الصور ذاتها ثماني مرات، وهي صور تشمل عددًا وفيرًا من النسوة، ولا تنشر صورة امرأة بمفردها، مخفيات الشكل والوجه والتكوين، الأمر الذي يشعر معه المرء بأن المرأة ليس لها تكوين وليس لها شكل محدد. لذلك أحاول في أعمالي التأكيد على أن المجموعات الكبيرة تساعد على محو هوية الشخص وفردانيته، وهذا شكل من التجاهل لذات المرأة وهويتها.

● **تضمَّن بعض مشاريعك الفنية تساؤلًا عن: ماذا يحدث لذاكرة لا يوجد لها قصة؟ وربما اضطررتِ إلى استخدام أرشيف صورك الشخصية لإعادة نشر قصتك من خلال ذكريات شخص آخر لبناء اتصال متخيَّل. كيف استطعتِ تكوين هذا التصور القصصي والإنساني وتجميعه وتضمينه من خلال أرشيف من الصور؟ وما الذي دفعك إلى الاستعانة بأرشيفك الشخصي لهذه الغاية الفنية البحتة؟**



«من معرض صدمة»

- منذ مدة وأعمالي تعالج قضية الذاكرة وبخاصة أن والدي كان متأثرًا بسبب مرض الزهايمر أواخر سبع سنوات من عمره قبيل وفاته. وبصفتي شابة وجدتُ والدها لا يتذكر اسمها ولا وجهها ولا يتذكر ما حوله، كانت تجربة صعبة جدًّا، ولقد عالجت هذه التجربة من خلال عملي في الفن. فكثير من أعمالي تدور حول والدي وتجربته مع هذا المرض، ففي هذا المشروع الذي سميته «أنا هل أنسى؟». كنت في عمر اثني عشر عامًا أعطاني والدي صندوقًا فيه ثلاث مئة نيغاتيف، وكنت ألعب بها وأتسلى وأضع عليها تكوينات، وصنفتها في صور عن الماء، وأخرى عن الجبال، وصور في أوربا وأميركا وهكذا، لكنني حينما كبرت وبعد وفاة والدي نظرت إلى تلك الصور بنظرة مختلفة لأن جميع من فيها توفي والأماكن الموجودة في تلك الصور ليس لها قصة، فبدأت أطرح فكرة: ماذا يحدث للذاكرة أو للقصة حينما لا تكون لها ذاكرة؟ ولقد أخذت صوري إلى فلوريدا في مكان إقامة فنية في جزيرة كابتيفا التي تتبع الفنان روشان بيرغ فاونديشن، وهذا الفنان معروف في أميركا، ولقد كنت أول عربية تشارك في تلك الإقامة الفنية، وبدأت إنتاج أعمال وأفكر في أن تلك الصور إذا فقدت قصتها وذاكرتها فسوف أصنع لها ذاكرة وقصة وتاريخًا هي قصتي، وبتلك التجربة أكون قد بعثت فيها روحًا جديدة برؤية وفكر جديدين وأحييتها، وهذه تجربتي التي قمت فيها بإحياء الذاكرة بعد المحو.



«اسمي»

إحباط الفنانة والفنان يأتي من عدم القدرة على إنتاج الفن أو عدم القدرة على التعبير

خطابات الملك عبدالله الملهمة

● استمددتِ إلهامك في مجموعة «أنا» من الخطاب الذي ألقاه الملك الراحل عبدالله بن عبدالعزيز يوم تولّيه العرش، ودعا فيه يومها السعوديّين كلّهم ليتعاونوا على بناء وطننا. كما شدّد على أهمية مشاركة المرأة. وفي الصور الفوتوغرافية من مجموعة «أنا» نساء صورتهن وهن يرتدين تفاصيل توحي بوظائف عدة، ما الذي دفعك إلى إعداد هذه المجموعة؟

- كان للملك عبدالله -يرحمه الله- خلال حكمه خطابات عدة وأهمها عند توليه الحكم، والثاني لما عيّن المرأة في مجلس الشورى. وتحدث عن النساء البارزات وتأثير النساء في حياته، وتكلم عن أم سلمة وبعض نساء النبي صلى الله عليه وسلم. ولكوني موظفة في أرامكو آنذاك كنت محاطة بنساء ناجحات في مجالات عملهن، وحين ألقى الملك عبدالله ذلك الخطاب وغيره جرى حوار شديد في المجتمع السعودي وعلى مستوى إعلامي كذلك، عن الوظائف التي يمكن للمرأة شغرها، وقيل يومها: إن المرأة ستعمل في الوظائف المناسبة لطبيعتها بصفتها امرأة، وكنت أتساءل بحيرة: ما الذي يناسب طبيعة المرأة من الوظائف؟ ومن سيحدد ما الذي يتناسب وطبيعتها؟ ومن خلال طرح هذين السؤالين على نفسي انطلقت بعمل هو من أوائل أعمالي في هذا المجال قبل ثلاثة عشر عامًا. فلقد طلبت من عدد من النساء اللائي يعملن أن يحضرن إلى الأستوديو الخاص بي لتصويرهن بزي المهن التي يعملن فيها: أنا معلمة، أنا مهندسة بترول، أنا كاتبة، أنا سفيرة في الأمم المتحدة، وما إلى ذلك. فكان لكل صورة نقاش وحوار لأنني عددتُ ذلك العمل عملًا تشاركيًّا.

● تميز عملك «في الهوا سوا» ببساطته التعبيرية الفنية، فهو عبارة عن سرب من الحمام الأبيض بعدد ٢٠٠ حمامة معلّقة بحبال شفافة ملاصقة لسقف يحدّ من

حريتها. وعبر بعمق عن رسالته المجتمعية الرافضة للحد من حرية حركة المرأة السعودية والقيود المفروضة عليها. ترى أين تكمن مسؤولية الفن في المجتمع؟ وكيف يمكن للفنان إنشاء حوار اجتماعيّ صحّيّ على الصعيدين المحلّيّ والعالميّ؟

- أعدّ الفن نوعًا من الحوار، وأعتقد أن النقد الذاتي مهمّ في كل المجتمعات، ولا بد أن ننتقد أنفسنا كمجتمع لنتطور بدل التقبل على مضض أو الابتعاد وترك المساحة للعابثين في الأرض فسادًا، فقضية الحمام تلامس قضية الولاية على المرأة وأنا بصفتي فنانة أستخدم رمزًا بسيطًا ليعبِّر عن قضية كبيرة، ففي عملي «الصدمة» وفلم «لم يكن لدي أجنحة» كان الطرح يناقش قضية السياقة ومسؤولية المجتمع في الحفاظ على سلامة المرأة، و«في الهوا سوا» تكلمت عن الولاية وخطورة ظلم المرأة على المجتمع برمته.



«هي المدينة»

● الملاحظ أنه على الرغم من الوضع الذي تعيشه المرأة السعودية في مجتمعها فإن الفنانات السعوديات حاضرات وبقوة في ساحة الفن السعودي المعاصر؛ في رأيك ما الذي يدفع الفنانة السعودية إلى تجاوز إحباط الداخل من خلال الفن الذي يحمل رسالة التغيير؟

- نعم هناك حضور واضح للفنانة السعودية لكنني أعتقد أن هذا الكلام مُسَيَّس من ناحية دفعنا إلى القول بأن المرأة بصفتها فنانة لم تظلم أو أخذت حقها من الانتشار والوجود. أنا أعتقد أن الحركة الفنية في السعودية فيها توازن بين الرجل والمرأة غير موجود في أي مجال آخر في التجربة الاجتماعية السعودية، ولذلك تبرز المرأة التي تكاد تكون أثرًا مختفيًا فيغير ذلك من المجالات الأخرى، فهما في حال مساواة تقريبًا؛ إذ إن مجال الفن خاص جدًّا يتكلم عن قصة الفنان الخاصة والحوار يحترم الرأي الآخر. أما الإحباط للفنانة والفنان فهو يأتي من عدم القدرة على إنتاج الفن أو عدم القدرة على التعبير.

الفن يجعل المشاهد ينظر إلى القضية بطريقة مختلفة، وهذه الحالة في تغيير الرؤية من شأنها أن تنتشل المتلقي من الخمول

● عرضتِ بعض أعمالك بشكل دائم في مجموعات المتحف البريطاني، والمتحف الوطني الأردني للفنون الجميلة، ومؤسسة عبداللطيف جميل، ومؤسسة دلفينا في لندن، وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ومؤسسة الناظور في ألمانيا ومؤسسة بارجيل في الشارقة؛ فهل لك أعمال معروضة في السعودية؟

- عرضت كثيرًا من أعمالي في السعودية منها صالة أثر وكان اسم المعرض «رحلة الانتماء». وشاركت في مهرجان جدة الفني قبل أربع سنوات. وفي كل عام يختار المنسقون لي عملًا للمشاركة به، ولقد شاركت هذا العام بعملي «الصدمة» في المتحف الوطني بالرياض، وفي معرض بالسفارة الفرنسية، وفي أرامكو أقمت معرضين. وفي البحرين كثير من السعوديين يحضرون هناك لتلقي أعمالي، بل إن أغلب من يقتني أعمالي سعوديون، وكثير منها في البيوت السعودية. ومن المتاحف التي أتواصل معها في المنطقة متحف الدوحة، والمتاحف الموجودة في أبو ظبي، ومتحف البرجيل في الشارقة، وكذلك متحف بالأردن.

ابتهال

فاطمة عبدالحميد قاصة سعودية

ابتعدنا عن بعضنا، بنفس السرعة التي اجتمعنا بها لنلتقط صورة لحفل التخرج...

كانت هي ممن جلسن في الصف الأول، ليظهر الصف الخلفي من الخريجات واضحًا في اللقطة. لا أعرف إن كانت لم تسمع صوت المصورة حين رفعت يدها وقالت:

« انتهينا... شكرًا حبيباتي»، أم أنها لم تفهم أن المقصود من كلامها هو «تفرقن عن المسرح» أم أنه لسبب آخر، كأن لا تكون لديها وجهة لتذهب إليها بعد ذلك اليوم؛ لذا قررتِ المكوث هنا، على هذا المسرح وفي تلك الصورة أيضًا.

عدتُ إلى الجامعة بعد عشرة أعوام، وكانت لا تزال في مكانها، وبروب التخرج الوردي الذي لم تخلعه منذ ذلك اليوم. لم تكن تمثل في فلم رعب... لم يكن العفن قد تسلقها كما توقعت قبل أن أقترب منها. لا... كانت طازجة أكثر من كونها فتاة تم استثناؤها من مغادرة المسرح في ذلك اليوم المشؤوم لأهلها، والذي بالنظر لابتسامتها الواسعة وروجها اللامع، يبدو أنه كان يومًا سعيدًا جدًّا بالنسبة لها.

كم عدد الذين عرفوا أن آخر ابتساماتهم هي آخر ابتساماتهم بالفعل؟

بللتْ إصبعها بلعابها لتضبط شعر غرتي المتطاير وأنا أتكئ على ركبتها، حدثتني بانهماك عن طالبات لم يعرفهن أحد لأنهن خارج مرتبة الأفضل والأسوأ في الدفعة، فنسيهن الجميع، وكنت في غنى عن أن أعرف أنني واحدة منهن، لكنها بأسف ذكرت اسمي. لاحظتُ أنها تصمتُ إذا ابتعدتُ قليلًا عنها، وتعاود الكلام بلهفة إذا اقتربتُ منها. مكثتُ قربها حتى وقت أذان الظهر، ثم حين انشغل الجميع بالصلاة ذهبتُ لغرفة أعمال الطالبات، وسحبتُ مرآة تقاربني طولًا، وعدتُ بها إلى المسرح. كانت «ابتهال» صامتة حتى اقتربتُ، وعادتْ تكمل من حيث توقفتْ قبل قليل. وضعتُ المرآة أمامها كما كان يفعل والدي حين يموت أحد أزواج الطيور في القفص، ليقنعه بأنه ليس وحيدًا.

تراجعتُ للخلف خطوة خطوة، حتى نزلتُ عن المسرح دون أن تلحظ ذلك... كانت لا تزال تتحدث إلى الصورة في المرآة بحماسة، وكأنها أخرى تخبرها عن إنجازات كل طالبة منا بحسب الترتيب في الصورة الجماعية.

حين تصل إلى مكاني في الدُّفعة، أتمنى ألا تعرف أن هذه الخدعة التي قمتُ بها هنا لأجلها، هي إنجازي الوحيد منذ نزلتُ عن المسرح قبل عشر سنوات.



نجيب محفوظ قال له: «لا تستبدل شهوة العمل بشهوة الكلام»

هاني شنودة:

موسيقاي تحققت وارتبطت بالناس.. و«المصريين» أدخلت علوًا موسيقية جديدة

الفيصل القاهرة

يعدّ واحدة من الظواهر الفنية التي عرفتها مصر منذ مطلع السبعينيات حتى الآن، وُلد عام ١٩٤٣م بمدينة طنطا في وسط الدلتا، وتخرج عام ١٩٦٦م من معهد الكونسرفتوار، أدخل على الموسيقا المصرية توزيع الألحان، واعتمد الأدوات الموسيقية الكهربائية، نال كثيرًا من الهجوم، وقدم كثيرًا من النجوم في مقدمتهم محمد منير وعمرو دياب الذي التقاه في حفلة ببورسعيد، فنصحه بنزول القاهرة وتعلم الموسيقا، وقدم له ألبومه الأول «يا طريق». هو الموسيقار هاني شنودة صاحب فرقة المصريين التي قدمت تراثا مهمًّا للموسيقا المصرية والعربية (بحبك لا. ماشية السنيورة. حرية. كتير. بنات كتير. أبدًا من جديد، حظ العدالة)، لحّن الموسيقا التصويرية لأكثر من خمسين عملًا سينمائيًّا، من بينها: (اللومنجي، ونسيت أني امرأة، ومصيدة الذئاب تعالب وأرانب، وصعيدي في الجيش، وصراع الحسناوات، ومسجل خطر، والعذراء والعقرب، وصديقي الوفي، والمشبوه، والمطربون في الأرض).

«الفيصل» التقته وحاورته حول الموسيقا والفن وقضايا أخرى:




نجيب محفوظ


نجاة الصغيرة



• ما الذي حققته فرقة المصريين للموسيقا العربية وللغناء في مصر؟

■ فرقة المصريين غيرت «المزيكا» في مصر ودول أخرى كثيرة، وحين تذهب إلى أي فرح تجد الناس يغنون أغانيها، وهذا يعني نجاحها وتحققها وارتباط الناس بها، فضلًا عن أنه لم يكن في الموسيقا المصرية هارموني أو باص غيتار أو كونتر بوينت. «المصريين» هي التي أدخلت العلوم الموسيقية، لم يكن هناك توزيع أو هارموني في الكورال، فالجزء الذي يجيء فيه ربع تون كان يُترَك بلا توزيع. وفي «المصريين» عملنا أول شريط كاسيت لمحمد منير، وعملنا له الموسيقا التي ما زال يغني وفقًا لإيقاعاتها حتى الآن.

• هاني شنودة من أكثر الموسيقيين الذين احتكوا وتعاملوا مع كتاب وشعراء، فما الذي جعلك قريبًا من الوسط الثقافي هكذا؟

■ أول شيء أنا مدين بكل ما أنا فيه لأستاذ اللغة العربية في مدرستي الإعدادية الذي علمني موضوعات الإنشاء، مؤكدًا أن كل موضوع له مقدمة ثم قمة ثم تذييل، سواء ببيت شعر أو آية قرآنية، كان يكلمنا في كل شيء، وعن كل شيء، فأثار خيالنا وأرواحنا نحو كل ما هو جديد، إضافة إلى ذلك فأنا من بيت جمع بين الثقافة والفن، فوالدي كان صيدلانيًّا لكن كانت لديه مكتبة كبيرة، وكان محبًّا للقراءة والاطلاع، وأمي كانت تجيد العزف على العود، ومن ثم فقد نشأت في بيت جمع بين الثقافة والفن.

نجيب محفوظ وحليم

• ما الذي غيرك لتنتقل من الأغاني الغربية إلى الأغاني المصرية؟

هوجمنا هجومًا لا أستطيع وصفه، سواء من الصحافة أو التلفزيون أو غيرهما، لكن أمام النجاح الكاسح يهون أي هجوم

■ كنا فرقة غربي، نغني أغاني غربية تتميز بالإيقاعات السريعة والمدد القصيرة، وكنا نقدم موسيقانا في المنتزه بالإسكندرية، وكان يجيئنا نحو ثلاثة آلاف شاب وفتاة يرقصون على موسيقانا وأغنياتنا، فجاءنا نجيب محفوظ لإجراء حوار معنا لـ«آخر ساعة» أو «المصور»، وكان ذلك قبل أن يحصل على نوبل بسنوات طويلة، فقال لي: «أنتم عاملين زوبعة في فنجان، أنتم ما بتعملوش أغاني عربي ليه؟»، فقلت له: إن الأغنية العربية تأخذ وقت ثلاثة أو أربعة أغاني مما نغنيه، كما أنها تبدأ بتانغو وتنتهي بمقسوم «على واحدة ونص»، والشباب يرون أنه من العيب الرقص على إيقاعات شرقية، وظللت أسترسل في ملاحظاتي على الأغنية العربية، فقال لي: «لا تستبدل شهوة العمل بشهوة الكلام». وبدا على ملامحي أنني لم أستوعب ما قال، فأوضح قائلًا: «اللي أنت مؤمن أنه صح اعمله»، ومشى نجيب، لكن البذرة التي بذرها في رأسي لم تمشِ، ظلت باقية، وأثّرت فيّ حين طلبني عبدالحليم حافظ وقال لي: «عايزك تعملي فرقة صغيرة»، وكان عبدالحليم يعمل مع الفرقة الماسية، وهي فرقة كبيرة وشهيرة، فوافقت وأحضرت درامز، وبيست بلارمر، لكن عبدالحليم عاد وقال لي: إن قائد الفرقة الماسية وهو الموسيقار الشهير أحمد فؤاد حسن غاضب، ويردد أن عبدالحليم سيترك الماسية وسينضم إلى فرقة صغيرة،

واقترح علي أن نضم ثلاثة عازفين من الماسية إلى فرقتنا، فانضم إلينا عازف الغيتار هاني مهنى، وعازف الأوكرديون مختار السيد، وحسين نور «رق». وبدأنا البروفات، فعملنا حفلة في نادي الجزيرة، كان الجزء الأول بقيادة أحمد فؤاد حسن، والجزء الثاني منها بفرقتي، وبعد الحفلة قال لي عبدالحليم: «إحنا لاقينا نفسنا؛ لأن حجز الأوتيلات هيبقى أقل، وحجز الطيران هيبقى أقل». وحين فكرت في الكلام علمت أن عبدالحليم فهم ما يفهمه كثيرون، فهو بما لديه من قدرة على الاستبصار علم أن المستقبل للآلات العالمية الجديدة، سواء البيست غيتار أو غيره، وبخاصة حين رأى هذا العدد من الشباب الذين يرقصون على الهارموني والعلوم الموسيقية الجديدة التي مكنتنا من تفجير طاقاتهم، حينها قلت: إنه حان الوقت كي أكوِّن فرقة خاصة.

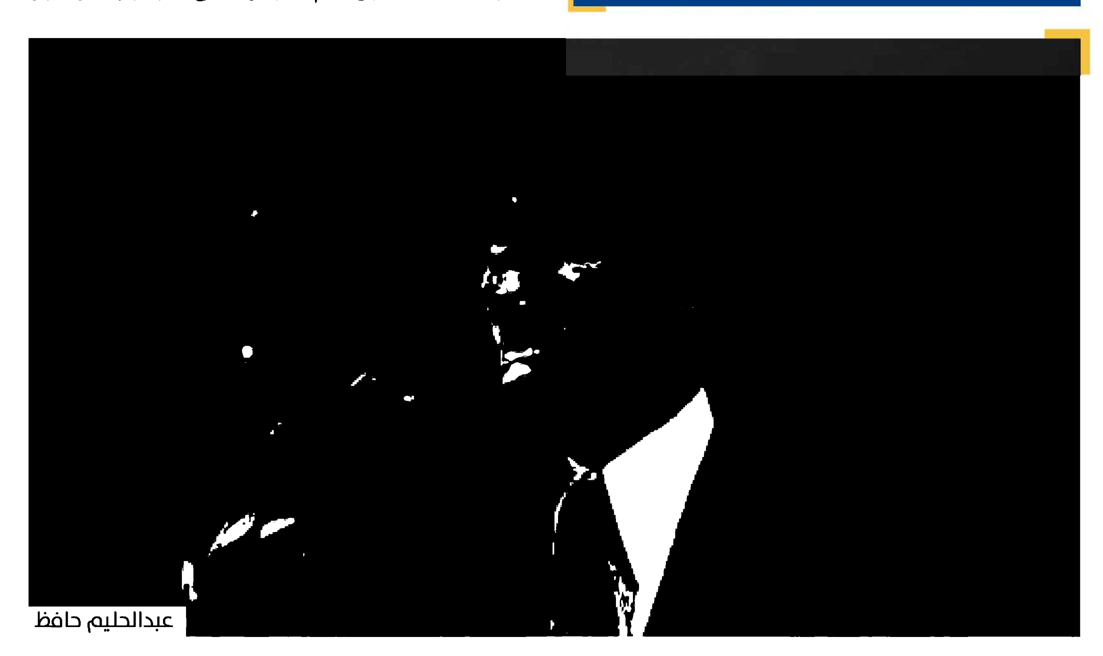
ولما جاءني عبدالرحيم منصور قائلًا: إن عنده مغنيًا شابًّا صوته مميز لكن حظه يعانده، وإنه يريده أن يغني معي، كان هذا الشاب هو محمد منير الذي وزعت له ألبومه الأول، ولحَّنت له فيه أربع أغنيات، وفي أثناء تسجيلنا شريط منير وجدت أن من يلعب الدرامز والغيتار لديهما صوت جيد، فأضفت إليهما إيمان يونس أخت الممثلة إسعاد يونس، وكوَّنت منهم فرقة المصريين، وكان النجاح حليفنا في كثير من الأغاني، وعملنا لمنير شريطه الأول والثاني، ولنجاة «باعشق البحر»، ولعدوية «زحمة يا دنيا زحمة»، وآخرين من بينهم: فايزة أحمد، وعلي الحجار، ومحمد الحلو، لكن بالأسلوب الجديد.

الناس يرحبون بالأغنية الرومانسية والدينية والفكاهية، حتى أغنية الكلام الفارغ أو التي بلا رسالة، المهم أن تكون أغنية وليس إساءة لهم

هجوم كاسح

• اتُّهمت بأنك أدخلت الموسيقا الغربية إلى الغناء المصري؟

■ هوجمنا هجومًا لا أستطيع وصفه، سواء من الصحافة أو التلفزيون أو غيرهما، لكن «بيني وبينك» أمام النجاح الكاسح يهون أي هجوم، فضلًا عن أن الكاسيت أعطى هامشًا كبيرًا من الحرية في السماع، فقبله كان ذوق لجنة الإذاعة المصرية هو الذي يتحكم في ذوق الناس، ثم جاء الكاسيت الذي خلق الحرية، فكل من لديه (١٣٥ قرشًا) يستطيع أن يشتري ما يحب، فلما شعروا أن السجادة تنسحب من تحت أقدامهم توقفوا عن مهاجمتنا. في هذا الوقت قدمنا ألبومات «بنات كتير» و«بتتولد» لمحمد منير، وغيرهما، الآن تقلصت مساحة الحرية، وعاد كل شيء إلى ما كان عليه، فأنت تسمع ما هو متاح على اليوتيوب، فللأسف السوشيال ميديا ضيقت حرية السماع، ربما تكون وسعت الحرية في إبداء الرأي أو غيره، لكن في الأغنية الأمر مختلف، فالأغنية كلفتها مثلًا نحو مئة ألف جنيه، ثم تُصوَّر بنحو مئة ألف أخرى، ثم تعرضها على اليوتيوب من دون


عبدالحليم حافظ


فرقة المصريين وهاني شنودة

مقابل، ومن ثم فلا أحد سيقدم على إهدار نحو مئتي ألف جنيه في أغنية كي يسمعها الناس على اليوتيوب، فعدنا من جديد إلى ذوق لجنة الإذاعة.

● **ما الاتجاهات السائدة في الموسيقا بمصر الآن؟**

■ الطاغي الآن هو أغاني المهرجانات، وأنا لست ضدها، لكني سأقول لك قبل أن تسأل: نحن في الموسيقا ليس لدينا نوت مؤدبة أو «قبيحة»، مؤمنة أو كافرة، لكن هناك توليفة من الإيقاعات، أما الكلام فله طريقتان، وكلمات أغاني المهرجانات «لمؤخذة سيئة ورديئة»، ولو كانوا عرضوها على المصنفات الفنية وسمحت لهم بغنائها فلا بد من جزاء الموظف الذي وافق عليها، أما إن كانوا غنوها من دون تصريح من المصنفات التي عليها أن تعطي تصريحًا لكل ما ينشر: رواية أو ديوان شعري أو أغنية، ومن ينشر شيئًا بلا تصريح منها يواجه عقوبات كبيرة، وإذا كانوا غنوها من دون تصريح ولم تقم المصنفات بمحاسبتهم فهناك مشكلة وتساؤل كبير.

● **هل يدين هاني شنودة بالفضل لعصر شريط الكاسيت؟**

■ أدين بالفضل لعنادي، فقد كنت أعرف أن هذا هو الاتجاه الصحيح؛ لأن بلدي والبلاد المجاورة تأخرت، وأنا

فرقة المصريين غيرت «المزيكا» في مصر ودول أخرى كثيرة

ابن هرمس، أنا مولود مميز، ولا أستطيع أن أكون أقل من أجدادي الذين عملوا بالعلم، وأن أقول: إن الموهبة وحدها تكفي.

● **ماذا تقول للموسيقيين الشباب؟**

■ أسمع موسيقا تصويرية في المسلسلات، مستوى الصوت بها أعلى وأفضل مما كان متاحًا في الماضي لدينا، وهي موسيقا جميلة، لكن ينقصها الشخصية، ففي الماضي لو أخذت موسيقا فلم «شمس الزناتي» ووضعتها لفلم «المشبوه» فإنك لا تستطيع، ولا تستطيع أن تضع موسيقا أي منهما لفلم «لا عزاء للسيدات» أو العكس، لكن الآن يمكنك أن تضع موسيقا أي مسلسل لمسلسل آخر من دون أن تشعر بأدنى خلل، ففكرة الشخصية في موسيقا المسلسلات وغيرها لم تعد موجودة، رغم أنها موسيقا حلوة، وأصحابها موسيقيون محترفون وموهوبون. ومن ناحية الأغنية فأريد أن أقول: إن الناس يرحِّبون بالأغنية الرومانسية والدينية والفكاهية، حتى أغنية الكلام الفارغ أو التي بلا رسالة كـ«يلا حالًا بالًا حيُّوا أبو الفصاد»، المهم أن تكون أغنية وليس إساءة للناس.



فيصل دراج
ناقد فلسطيني

هل للنقد الأدبي العربي الحديث ذاكرة؟

اجتهد النقد الأدبي العربي، في العقد الأخير، في توسيع حقله النظري متصوِّرًا، أحيانًا، أن بإمكان النقد الأدبي أن يكون علمًا. فبعد سيطرة مذاهب نقدية ضيقة، دارت بين الواقعية والانطباعية، جاء السياق الثقافي في سبعينيات القرن الماضي وما تلاها، باتجاهات وافدة، اطمأن لها بعض النقّاد العرب، وسعوا إلى تطبيقها على روايات حديثة، وعلى شعر عربي قديم، احتضن البحتري وأبا تمّام.

تعرّف النقد العربي، أو بعض النقّاد بشكل أدق، على البنيوية الفرنسية، التي صعدت في ستينيات القرن العشرين، وحملت معها أفكار رولان بارت وجيرار جونيت، وتطبيقات لوسيان غولدمان، الماركسي الذي اعتنق بنيوية تكوينية، كما يقال، في انتظار المنهج التفكيكي، الذي ارتبط بالفيلسوف الشهير جاك دريدا، الذي تحدّث عن «الآخر»، و«الأخروية». بل إن بعض النقّاد الذي أخذه الشغف، أضاف إلى الجهد الفرنسي مقولات الإنجليزي جوناثان كولر، وتمدّد إلى الروسي يوري لوتمان، الذي قال بعلم السميولوجيا، أو «الإشارات».

تطبيق منقوص

لم يكن في انفتاح النقد العربي على غيره ما يضير، فالفكر الذي لا يتعرّف على غيره يقع في السبات. بيد أن الاندفاع المطمئن إلى «الأفكار الوافدة» يستدعي، بمشروعية كاملة أو منقوصة، بعض الأسئلة: ما الحصاد النقدي الذي «راكمته»، بعد عقود، الاتجاهات النقدية المنفتحة على «الآخر» الغربي، وهل عرفت استمرارية «نظرية» (تطور أفكارها الأولى)، أم أنها أخذت بشيء من التطبيق المنقوص واكتفت به؟ وهل استطاعت هذه الاتجاهات أن تصير جزءًا من الثقافة العربية، أم اختصرت في نخبة، ترحب بالوافد، ولا تخضعه إلى مساءلة نقدية؟ تستعيد هذه الأسئلة قاعدة تقول: ما يأتي به سياق ثقافي ناقص الوضوح يتبدّد، سريعًا، مع رحيل السياق.

تنطوي الأسئلة، مهما تكن دقتها، على مفهومين يتعامل معهما الفلاسفة: كونية المعرفة، التي تقضي بانفتاح كل معرفة «ضيقة» على أخرى أكثر اتساعًا وجدة، والتميّز المعرفي الذي يتحقق إذا اعترف ببيئته وموروثه الثقافي، قريبًا كان أم قديمًا. فجديد الأفكار، لا يقاس بالحاضر وبمعطياته. هناك، في الحالين، التجسير الثقافي، الذي يقيم بين المعارف، في أزمنتها المختلفة؛ تفاعلًا يضع القديم في الحاضر، ويضيء المعرفة الحاضرة بمعرفة قديمة.

تقف إلى جانب التجسير الثقافي بداهة، أخلاقية، تقضي باعتراف الأحياء بجهود الأموات، وأخرى معرفية ترى في المعرفة المنقضية جزءًا من معارف الحاضر، التي لا تستطيع الاكتفاء بذاتها، وإلا سقطت في الجمود والانغلاق.

نقاد أعطوا في حدود زمنهم

فالنقّاد العرب، الذين كانوا أحياء ورحلوا، سايروا القرن العشرين إلى منتصفه، وأعطوا في حدود زمنهم، مساهمات لامعة، لا فرق إن عرفوا «مشاهير نقاد الغرب»، أم اكتفوا بالجاحظ وابن قتيبة. والأمثلة في هذا المجال كثيرة: أعطى الفلسطيني، روحي

> **ما الحصاد النقدي الذي «راكمته»، الاتجاهات النقدية المنفتحة على «الآخر»، وهل استطاعت أن تصير جزءًا من الثقافة العربية، أم اختصرت في نخبة، ترحب بالوافد، ولا تخضعه إلى مساءلة نقدية؟**

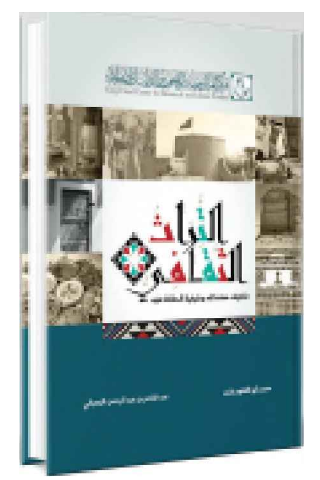
الخالدي، في مطلع القرن العشرين، كتابه الرائد: «تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هوغو»، الذي قرأ فيه حياة الأدب في حياة المجتمع. وما كان المصري أحمد ضيف (١٨٨٠- ١٩٤٧م) بعيدًا منه في كتابه اللامع: «مقدمة لدراسة بلاغة العرب»، الصادر عام ١٩٢١م. ومن العبث نسيان كتاب «الديوان»، ١٩٢١م، لمؤلفيه عباس محمود العقّاد وإبراهيم عبدالقادر المازني. الذي حاول، «إقامة حد بين عهدين»، وإرساء النقد الأدبي على قواعد جديدة. ولا من الإنصاف نسيان «غربال» ميخائيل نعيمة، و«الميزان الجديد» لمحمد مندور، وذلك النقد اللغوي الرهيف الذي مارسه أديب يدعى: يحيى حقي. وعلى هذا فإن الاعتراف بكونية المعرفة شرطٌ لتطور المعارف، الذي يقضي بتأمل الخصوصية الثقافية.

يقال: تُشكِّل معارف الماضي، بعد نقدها، جزءًا من معارف الحاضر، الأمر الذي يجعل من الذاكرة الثقافية العربية، في أزمنتها المختلفة، بُعدًا يحايث النقد الأدبي العربي، الذي لا يرتاح إلى الاغتراب. فهل انتصر النقّاد العرب، دائمًا، لذاكرتهم الثقافية؟



من إصدارات المركز























ص.ب ٣٥٢ الرياض ١١٤١١ المملكة العربية السعودية هاتف ٤٦٥٢٢٥٥(٩٦٦١١+) فاكس ٤٦٥٦٥٢٤(٩٦٦١١+)
P.O.Box 352 Riyadh 11411 Kingdom of Saudi Arabia Tel: (+966 11) 4652255 Fax: (+966 11) 4656524
www.kff.com